تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالى

تحقيق

سليمان دُنيا

دار المعارف بمصر

ذخائر العرب
١٥

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالى

تحقيق
الدكتور سليمان دنيا
أستاذ الفلسفة فى كلية أصول الدين

الطبعة الرابعة



دار المعارف بمصر

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبالصلاة والسلام على سيدى ومولاى رسول الله خير الخلق أجمعين ، أفتتح الطبعة الرابعة من كتاب (تهافت الفلاسفة) للإمام الغزالى .

وأهدى ما بذلت فيه من جهد ، وما لقيت من عناء ، إليهما .

وأتوسل إليهما بهما أن يتقبلاه عملا نافعاً ، خالصاً من كل شوب ، بريئاً من كل غرض .

سليمان دنيا

عزبة النخل غرة ذى القعدة سنة ١٣٨٥
٢٢ من فبراير سنة ١٩٦٦



بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على خاتم أنبيائه ، وعلى إخوانه النبيين .

* * *

مقدمة الطبعة الثالثة

يبدو لى أن الوجود متصل بعضه ببعض ، بمعنى أن كل موجود ، له بموجود آخر صلة أو صلات .

وإذا صح هذا :

كان العلم الصحيح بهذا الوجود ، مجموعة أفكار بعدد الموجودات ، متصلة مترابطة ، كترابط الموجودات واتصالها .

ولهذا فسر فلاسفة المسلمين المعرفة بأنها انتقاش النفس بصورة العالم ، حتى تصير عالماً مثله .

وكان لا بد فى الاقتصار على إدراك بعض هذا الوجود ، من الجهل ، لا بالبعض غير المدرَك فقط ، ولكن بجوانب من البعض المدرَك نفسه ، أيضاً ؛ لأن عدم العلم بما بين هذا البعض المدرَك ، وبين غيره ، من صلات وروابط ، جهل ما ، به .

وعلى هذا الأساس لا بد أن يكون بين العلم « الطبيعى » والعلم « الإلهى » ، صلات وروابط ، بمقدار ما بين العالم والإله من صلات وروابط .

ولهذا السبب وجدنا بعض الفلاسفة يضمان « العلم الإلهى » إلى « العلم الطبيعى » بعضهما إلى بعض ، حتى ليظن أنهما علم واحد .

من هؤلاء ، الفيلسوف ابن سينا ، فلقد سلك العلمين فى أنماط عشرة ،

آخذ بعضها برقاب بعض ، حتى ما يكاد القارىء يستبين نقطة الفصل بينهما ، ضمنها كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

* * *

وعسانا بعد كل هذا لا نجد صعوبة فى أن نسلم أن لحركة « العلم الطبيعى » — فى تقدمه وتأخره — تأثيراً على العلم الإلهى ، فى تقدمه وتأخره ، كذلك .

والعلم الطبيعى هو علم الأسرار الكونية ، وهذه الأسرار يبدو أنها :

أعظم من أن تستوعبها كلها طاقة إنسان .

وأدق من أن يتكشف له منها ما يتكشف ، فى سرعة خاطفة .

وأعقد من أن تفهم على وجهها الصحيح فى سهولة ويسر .

ولهذا كله رد فعل على البحوث الإلهية ، فهى تسير فى مدار ما تكشف لنا ، ويتكشف ، من أسرار هذا الكون :

سعة وضيقاً .

وسرعة وبطئاً .

وسهولة وصعوبة .

ولقد كان لمسألتين من مسائل العلم الطبيعى ، وما يزال ، أثرهما الخطير فى محيط العلم الإلهى .

تانكم هما :

أولا : قدم العالم وأبديته .

ثانياً : استحقاق المادة للوجود ، هل تستحقه بذاتها ؟ أم تستحقه بمعاونة من غيرها ؟ ويتصل بهاتين المسألتين « الطبيعيتين » مسائل من العلم الإلهى :

منها :

مدى سلطة الإله ، وحدود إرادته .

وتفسير الجنة والنار ، والثواب والعقاب الأخرويين .

* * *

ويعتقد كثير من الباحثين أن :

عدم إمكان خلق شيء من لا شيء .
وعدم إمكان تصيير شيء إلى لا شيء .
أمور أولية ، تفصح عن أوليتهما ضرورة العقل وبداهته .

* * *

وأصارحك أيها القارئ أن دعوى البداهة فى هاتين المسألتين ، استهانة بشأنهما ، وصرف للعقل عن فحصهما وتمعنهما ، إنها دعوة إلى الاستنامة والاطمئنان ، وما أظن أن العقل اليقظ يشعر بالرضى والاطمئنان حيال دعوى خطيرة كدعوى بداهة هاتين المسألتين .

فأين كانت البداهة يوم كان يظن أن ما تحرقه النار ، تهلكه وتفنيه ؟

هل تولدت فى النفوس وتقررت فى الأذهان منذ اختراع الجهاز الذى أثبت أن المتحلل من الشمعة المحترقة ، يساوى وزنها قبل الاحتراق ؟

والذى أثبت ، تبعاً لذلك ، أن الاحتراق ليس إفناء ، وأن المحترق لا يفنى ! !

هل تولدت البداهة فى النفوس ، وتقررت فى الأذهان ، منذ ذلك الوقت فقط ؟ وعن هذا الطريق فقط ؟

وهل يمكن أن تعتمد البداهة على تجربة ، أو على دليل ؟

* * *

ثم إذا كانت النار لا تُفنى ما تحرقه ، فهل انحصرت وسائل الإفناء فى الإحراق ؟

وهل إذا كان العلم البشرى ، لم يقف إلى الآن ، على وسائل أعظم من النار خطراً ، وأشد منها بأساً ، يكون معنى ذلك أن مثل هذه الوسائل لم توجد ، ولا يمكن أن توجد ؟

وهل عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ؟

وهل أخضع قدرة الإله — من يعتقد أن هناك إلهاً — للتجربة ، فقاس حدودها ، وعرف ما يدخل فى هذه الحدود ، وما يخرج عنها ، وحكم بناء على ذلك بأن تصيير الشيء عدماً صرفاً ، خارج عن حدود المقدور ؟

* * *

ثم إذا كنا قد تأكدنا — بوساطة التجربة — أن ما كان يظن إفناء وإعداماً، ليس إلا تحليلا وتفريقاً ، فهاذا تأكدنا أن الإيجاد ليس إنشاء من عدم ، ولكنه تحويل من حال إلى حال ؟ هل قسنا الإيجاد من عدم ، على إعدام الموجود ، فقلنا : لما كان الثانى مستحيلا ، كما أفادت التجربة ، كان الأول مستحيلا ؛ لأنه مثله ، فالعجز عن الشيء ، عجز عن نظيره ؟

أم أخضعنا الإيجاد من عدم للتجربة ، كما أخضعنا إعدام الموجود للتجربة ، فظهر العجز عن الأول كما ظهر العجز عن الثانى ؟

* * *

فإن يكن الأول ، فكأن الأمر مرده إلى القياس ، فهل المقيس عليه والمقيس ، متساويان تمام المساواة ؟ هل الإعدام مثل الإيجاد ، حتى يكون العجز عن الإعدام ، دليلا على العجز عن الإيجاد ؟

قد يكون حقًّا أن تصيير الشيء إلى لا شيء ، مثل إيجاد الشيء من لاشيء، وأن العجز عن أحدهما ، دليل على العجز عن الآخر ، ولكن هل إدراك المساواة بينهما ، على فرض أنهما متساويان ، بديهى ؟ لوكان بديهيًّا ، لما قال بعض فلاسفة المسلمين ، إن النفس الإنسانية لا تفنى ، رغم أنها حادثة .

فصاحب هذا القول ، قد فرق بين الإيجاد والإعدام ، ولم يسو بينهما .

وهذا يجعلنى لا أطمئن كل الاطمئنان ، إلى القول باستحالة إيجاد الشيء من لا شيء ، قياساً على عدم صيرورة الشيء إلى لا شيء . وهذا يعنى أن الأمر ليس بديهيًّا ، وإنما هو بحاجة إلى أدلة مقنعة .

* * *

وإن يكن الثانى ، وهو أن الأمر مرده إلى التجربة ، وأنا قد حاولنا إيجاد شيء من لا شيء ، فلم نستطع . فهل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لا شيء وعدم إمكان صيرورة الشيء إلى لا شيء ، قضية نسبية ؟ أم قضية مطلقة ؟ أعنى أنه هل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لاشيء ، وعدم إمكان

تصيير الشىء إلى لا شىء تعنى أن ذلك غير ممكن فى ذاته ؟ أم أنه غير ممكن فقط بالنسبة إلى قدرة البشر ؟

فإن يكن الثانى ؛ وهو أن المراد بيان عدم إمكان ذلك بالنسبة لقدرة البشر فهو تحول عن أصل موضوع النزاع .

وإن يكن الثانى ؛ وهو أن المراد أن ذلك غير ممكن فى ذاته ، فكيف يستدل على حكم عام بدليل غير عام ؟ وهل يسوغ الانتقال إلى الحكم بعدم قدرة الخالق على ذلك ، من عجز قدرة المخلوق عليه ؟ نعم إن القدرتين قد يتساويان بالنسبة لبعض الأمور ، كالمستحيلات الذاتية ، مثل الجمع بين النقيضين ، أو رفعهما ، فهذه مما لا تتعلق بها قدرة الخالق ، ولا تدركها قدرة المخلوق ؛ ولكن ليس كلما عجزت قدرة المخلوق ، لم تتعلق قدرة الخالق ؛ لهذا لا يسوغ الإصغاء إلى من يتخذ من عجز البشر عن إيجاد شىء من لا شىء ، دليلا على استحالة الأمر فى ذاته .

* * *

ثم إذا كانت المادة لا يمكن ولا يعقل ، أن تصير إلى عدم ، ولا يمكن ولا يعقل أن تنشأ من عدم ، أليست تكون قد استكملت خصائص الوجوب الذاتى ؟

فهل يلتزم القول بالوجوب الذاتى للمادة ، أولئك الذين يقولون : إن المادة لا توجد فى عدم ، ولا تصير إلى عدم ؟

وهل يمكن الجمع بين القول :

بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ،

وبين القول :

بأن المادة فى ذاتها ممكنة ، لا توجد إلا إذا وجدت أسباب وجودها ، ولا تعدم إلا إذا تحققت أسباب عدمها .

إذا كان القول :

بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، يستلزم القول بوجوب المادة وجوباً ذاتيًّا ؟ ! !

ثم إذا كانت المادة لم توجد من عدم فما الذى خصصها بما هى عليه من حجم ومقدار ؟

إن الأبعادمتناهية ، كما أثبته الفلاسفة ، فالمادة — نتيجة لذلك — ذات حجم محدود ، ومقدار محدود .

فما الذى جعلها على هذا القدر المحدود ، وعلى هذا الحجم المحدود ؟

هل الله هو الذى جعلها كذلك ؟

وكيف . . . وليس فى وسعه أن يضيف إليها شيئاً ؛ لأن الخلق من العدم مستحيل . . . ولا فى وسعه أن ينقص منها شيئاً ؛ لأن الموجود لا يصير إلى عدم ؟

أم المادة هى التى جعلت نفسها على هذا المقدار الخاص ، وذلك الحجم الخاص ؟

وكيف جعلت المادة نفسها كذلك ؟

وهل يلتزم هذا من يقولون :

إن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم . . . ؟

إن بعض من يقول ذلك مؤمنون بوجود إله متصرف فى الكون ، فهل يستطيع هؤلاء أن يوفقوا بين إيمانهم هذا ، وبين القول بأن المادة هى التى جعلت نفسها على هذا القدر الخاص ، وذلك الحجم الخاص ؟

* * *

كل هذا يجعلنى أقول :

إن دعوى بداهة :

عدم إمكان إيجاد الشىء من عدم .

وعدم إمكان صيرورة الشىء إلى عدم .

استهانة بشأن هاتين المسألتين ، وإغراء للعقل بالكسل عن فحصهما فحصاً يفضى إلى التأكد من حقيقة الأمر فيهما .

ويجعلنى أيضاً أقول :

إنه إذا كان الميتافيزيقيون ، الذين يعيشون فى محيط عقلى صرف ، بحاجة

إلى أن يستأنسوا ببحوث الطبيعيين ؛ فإن الطبيعيين بحاجة إلى أن يستأنسوا هم أيضاً ببحوث الميتافيزيقيين .

وفى موقف للغزالى من جالينوس ، توضيح و بيان لهذه الحاجة .

فلقد ذهب جالينوس — مع من ذهبوا — إلى أن العالم أبدى ، وقدم بين يدى دعواه هذه ، قوله :

(إن فساد العالم يكون بتحوله من حال إلى حال ، و بانتقاله من شأن إلى شأن .

ولكنا نرى الشمس على حالها التى كانت عليها منذ آلاف السنين ، لم يعتورها ذبول ، ولم يطرأ عليها ضمور .

ومعنى هذا أنها لن تفنى ، إذ لو كانت فى طريقها إلى الفناء ، لوجب تعرضها ، خلال آلاف السنين التى مرت بها ، إلى التحلل والذبول .

أما وهى لم تذبل ولم تتحلل ، خلال هذه الآماد المديدة ، فليس لذلك إلا تفسير واحد ، هو أنها ثابتة لا تفنى ، باقية لا تزول[١]) .

هذا ما يقوله « جالينوس » بصدد نظرية « أبدية العالم » .

ولقد عول « جالينوس » ، فى حكمه بعدم تعرض الشمس للذبول ، خلال عمرها الطويل ، على آلات الرصد التى كانت معروفة لعهده .

ولكن الغزالى لم يعول على الأرصاد الجوية ، ولم يقف من المسألة موقفاً يحوجه إلى أن يستمد معلوماته عنها ، من العلم الطبيعى ، وإنما وقف منها موقفاً عقليًّا صرفاً ، وقف منها موقف المهيمن على البحوث الطبيعية يقومها ويسدد خطاها .

قال الغزالى :

[الاعتراض عليه من وجوه :

---

(١) هذا ليس ترجمة حرفية لعبارة جالينوس ، ولكنها رواية بالمعنى — انظر تهافت الفلاسفة : مسألة فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة .

الأول :

أن شكل هذا الدليل أن يقال :

إن كانت الشمس تفسد ، فلابد أن يلحقها ذبول .

لكن التالى محال .

فالمقدم محال .

وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطى المتصل » .

وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح[١] ،

ما لم يضف إليه شرط آخر ، وهو قوله :

إن كانت تفسد ، فلابد أن تذبل .

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم ؛ إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقول :

إن كانت تفسد فساداً ذبولياً ، فلابد أن تذبل فى طول المدة .

أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .

ولا نسلم أنه لا يفسد الشىء ، إلا بالذبول ؛ بل الذبول أحد وجوه الفساد .

ولا يبعد أن يفسد الشىء بغتة ، وهو على حال كماله .

الثانى :

أنه لم سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟

أما التفاته إلى الأرصاد فمحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

---

(١) المقدم غير الصحيح ، هو قوله : [إن كانت تفسد] وكان على الغزالى أن يقتصر على قوله : [وهو قوله : إن كانت تفسد] دون ضميمة : (فلا بد أن تذبل) لأن المقدم الذى يريد أن يبين أن صحته تتوقف على ضميمة شرط إليه ، هو قوله : [إن كانت تفسد] .

أما قوله : [فلا بد أن تذبل] فهى زيادة لا لزوم لها ، لأنها التالى الذى لم يكن موضع نقد .

ويتجه نقد الغزالى فى هذا الاعتراض : إما إلى المقدم الذى يلزمه شرط لا بد منه وإما إلى الملازمة التى بين التالى والمقدم ، إذ هى مفقودة إن لم يوافق على إضافة الشرط .

والشمس التى يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكان لا يتبين للحس[1] .

فلعلها فى الذبول ، وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره فى علم المناظر ، لا يعرف إلا بالتقريب.

وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم ، وهى قابلة للفساد .

ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً .

فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص من الياقوتة ، فى مائة سنة .

وذلك لا يظهر للحس .

فدل أن دليله فى غاية الفساد] .

* * *

إنهما طعنتان يصوبهما رجل الميتافيزيقا ، رجل العقل الصرف ، والنظر المجرد ، نحو رجل الفيزيقا ، رجل الأرصاد ، والأبحاث المادية .

طعنتان قاتلتان :

أما أولاهما : فتسمو بالفكر عن أن يضيق ويجمد ، ويلتزم حدود الإلف والعادة ؛ لا يبرحهما ، ولا يتخلص من أثرهما .

نعم . . . إنه لا يستطيع عاقل أن يزعم أنه إذا كنا لم نصادف فى حياتنا طريقاً لفساد الكائنات ، سوى الذبول ، فلابد أن يكون الطريق الوحيد إلى الفساد ، هو الذبول .

من ذا الذى يستطيع أن يزعم ذلك ؟ اللهم لا أحد ، إلا رجل الإلف والعادة ، لا رجل العقل المفكر ، والذهن المتحرر .

---

(١) إذا كان نقصان مقدار جبال من الشمس لا يكاد يؤثر فيها ، ولا يكاد يعرف ، بافتراض أنها أكبر من الأرض مائة وسبعين مرة على ما كان يقول الأولون ، فإن نقصان هذا المقدار يزداد تضاؤل أثره ، ويزداد خفاء أمره ، بافتراض أن حجمها يزيد عن حجم الأرض مليونا وبضع مئات من المرات كما يقول المحدثون .

وأما ثانيتهما ؛ فتفترض جواز حصول الذبول الذى ينكره جالينوس . وتتهم الوسائل التى عول عليها « جالينوس » فى الجزم بعدم حصوله .

إنها حجة عقلية أيضاً ، تلك التى يتذرع بها الغزالى . إنه يفترض جواز الحصول ، ولا يدعى أنه قد توصل إلى إدراك الحصول بالفعل ، بآلات تيسرت له ولم تتيسر لجالينوس .

إنه يشكك جالينوس فى وسائل الجزم بعدم الحصول .

ومرة أخرى ينتصر العقل على التجربة ، وينتصر العقل على التجربة بوساطة التجربة نفسها .

فها هى ذى المراصد تطالعنا بين وقت وآخر ، باكتشاف حدوث انفجارات شمسية ، انفجارات تحدث بقعاً وتغيرات على سطحها ، تزيد مساحتها على مساحة سطح الأرض عشرين مرة .

ولا تقتصر المراصد فى إثبات حدوث هذه الانفجارات ، على مشاهدة مواضع الانفجارات ، بل تؤكده ؛ بما ينشأ عن الانفجارات من تيارات هوائية وموجات كهربائية ، تؤثر فى أوضاع الحياة على سطح الأرض .

فلو طالع جالينوس هذه الانفجارات وآثارها ، لم ينكر أن الشمس تتعرض للذبول .

يا الله . . . ! ! ما أعظم ما أعطيتنا من عقل ، وما أجل ما وهبتنا من فكر ، إنهما شعلتان من نورك ومدد من قدرتك ، لا يضل من يهتدى بهما ، ولا يغلب من يلوذ بحصنهما .

فها هو ذا الغزالى ينتصر على جالينوس ، لسبب واحد ، هو :

أن الغزالى تذرع بالعقل ، والنظر السديد ؛ وأن جالينوس ، استمسك بالمألوف ، وركن إليه ، وجمد عليه .

ألا فليعتبر بهذا ، أولئك الذين يجمدون على التجارب ، ويتخذون منها وحدها سبيلا للعلم والمعرفة ، ويرون أن الوجود هو ما جربوه ، ولا شىء غير ما جربوه .

ألا فليعلم هؤلاء ، أن التجربة ذاتها ، فى اتساعها ، وشمولها ، على مدى الأيام ، سوف تظهر صدق أفكار كانت تقف وحدها فى الميدان رأياً مجرداً ، تطارده التجربة المحدودة ، ويتنكر له الأفق الضيق .

* * *

وأحب أن أختم كلمتى هذه بالإشارة إلى أن القول ، بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، قول بقدم العالم .

ولكن القول بقدم العالم ليس دائماً متوقفاً على القول بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم .

فالغزالى قد حكى فى كتابه التهافت ، الذى أقدم له بهذه الكلمة ، رأى قوم يذهبون إلى أن المادة ممكنة إمكاناً ذاتيًّا ، بمعنى أنها تحتاج إلى من يمنحها الوجود ، وإلى من يسلبها الوجود ، وردوا أسباب القول بقدمها إلى أمور خارجة عن طبيعة المادة ذاتها ، ترجع إلى صفات الإله ، وما ينبغى أن تكون عليه شئونه .

وأمامك الموضوع مبسوطاً فى كتاب التهافت ، عرضه الغزالى فى سهولة ويسر ، كما هو شأنه فى كل ما عرض من موضوعات فى هذا الكتاب .

سليمان دنيا

مصر الجديدة فى ٩ ربيع الآخر سنة ١٣٧٧
١ نوفبر سنة ١٩٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

إنه ليهمنى — وأنا أقدم الطبعة الثانية لكتاب التهافت — أن أشير فى إيجاز إلى المسائل الآتية :

أولاً : صلة كتاب التهافت بالفلسفة .

ثانياً : مدى احتياط الغزالى ، ومقدار أمانته فى تصوير الآراء التى سيناقشها .

ثالثاً : صدى أفكار الغزالى فى فلسفة المحدثين والمعاصرين :

(ا) موقف ديكارت وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة ، والغزالى ، من المعرفة .

(ب) موقف ديكارت والغزالى من الوحى .

(حـ) موقف الغزالى وأرباب الوضعية الحديثة من العلوم التجريبية .

* * *

أولاً : صلة كتاب تهافت الفلاسفة ، بالفلسفة ، وبالفلسفة الإسلامية على وجه خاص .

ولقد يشير إليها وضعه — بجانب كتاب الإشارات لابن سينا — ضمن منهاج الفلسفة للدراسات العالية .

فإن هذا يعنى — فى نظر واضعى البرنامج على الأقل — أن التهافت — كالإشارات — كتاب فلسفة . ولكن كتاب التهافت صريح فى أنه — من أوله إلى آخره — بيان لما تنطوى عليه الفلسفة من سخف وهذيان ، وهل يمكن أن تحكم الفلسفة على نفسها بأنها سخف وهذيان ؟ ثم إن مؤلف كتاب التهافت

يصرح في مواضع كثيرة[١] . بأن غرضه من تأليف كتابه هذا هو هدم الفلسفة وزعزعة ثقة الناس فيها وبيان أنها عمل فاشل غير ناجح ، وهل يكون فلسفة ما يثبت أن الفلسفة عمل فاشل ؟

هذان سؤالان يثيرهما اعتبار كتاب « تهافت الفلاسفة » — الذي يحاول هدم الفلسفة — داخلاً ضمن دائرة الفلسفة ، والإجابة عليهما بالسلب أو بالإيجاب ، تتطلب قبلا تحديد معنى الفلسفة فى نظر المسلمين . ففى ضوء هذا التحديد يمكن القول بأن كتاب التهافت داخل ضمن — أو خارج عن — دائرة الفلسفة . فلو اتسع معناها لشمول ما يكون بحثاً فيها وحكماً عليها ، ولو بأنها سخف وهذيان ، صح اعتبار كتاب التهافت ، كتاب فلسفة ، وإن ضاق معناها عن قبول مثل هذه المحاولة ، لم يصح اعتبار كتاب التهافت كتاب فلسفة .

فما هى الفلسفة الإسلامية إذن ؟

أهى مجموعة الآراء التى ارتآها الفارابى وابن سينا ومن نحا نحوهما ، فى الله والنفس الإنسانية مثلاً ، دون نظر إلى الطريق التى تأدوا منها إلى هذه الآراء ؟ إن كان ذلك هو ما اصطلح على تسميته بالفلسفة الإسلامية ، فكتاب التهافت ليس منها ؛ لأنه محاولة لهدم هذه الآراء والتشنيع عليها . إلا أنه — فى هذه الحال — لابد من التساؤل عن مبررات تخصيص ما لابن سينا والفارابى من آراء — دون ما لغيرهما — باسم الفلسفة ؛ فإن قصر اسم الفلسفة على طائفة من الأفكار — دون طائفة أخرى — إذا لم يدخل فى اعتبار المسمى رعاية طريق خاص لاستمداد الأفكار منه ، يكون تحكماً صرفاً .

وإذ لا مبرر يدعو لذلك ، فلابد من البحث لاسم الفلسفة عن معنى آخر . وأظهر ما يقال فى هذا الصدد هو ، أن الفلسفة هى : العمليات الفكرية ، والمحاولات العقلية التى يراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب .

---

(١) خذ مثلا قوله : « ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم » .

وقوله : « ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا »

وفى دائرة هذا المعنى يقع العمل الذى قام به الغزالى فى كتابه التهافت ؛ فإنه : إذا كان ابن سينا قد عول على العقل واستلهمه ، فكذلك صنع الغزالى . وإذا كان ابن سينا يسلك مسلكاً عقلياً صرفاً يبين به مثلاً وجوب أن يكون العالم قديماً فيقول :

* * *

[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها تكون علة : من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل . . .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التى هى بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن موجودة أصلاً .

فإذا لم يكن شىء معوقاً من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، فإذا وجدت — كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك — وجب وجود المعلول ؛ وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما بإزائه أبداً ، أو وقتاً ما ، كان ما بإزائه وقتاً ما .

وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الحال فى كل شىء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولاً — بسبب أنه لم يتقدمه عدم زمانى — فلا مضايقة فى الأسماء بعد ظهور المعنى (١)] .

ويقول :

[فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعى ضعيف قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه (٢)] .

---

(١) الفصل الثامن من النمط الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .

(٢) الفصل الثانى عشر من النمط الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .

« وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود بغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره ، كما نبهت عليه[١] » .

* * *

أقول : إذا كان ابن سينا يسلك هذا المسلك العقلى ، غير مبال بما عسى أن يكون هناك من نصوص دينية ، تفيد بظاهرها ، حدوث العالم ؛ فإن الغزالى يعول أيضاً على العقل وحده فى إثبات حدوث العالم فيقول مخاطباً ابن سينا والفارابى :

[بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟

فإن قيل هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شىء منتظر ألبتة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ، ضرورى ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب . . .

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شىء — أى شىء كان — تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم فى المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً أوسط — وهو الطريق النظرى — فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم ، والفرقة المتعقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ، ولا شك فى أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ، فلابد من إقامة برهان — على شرط المنطق — يدل على استحالة ذلك . . .

(١) نفس الفصل السابق .

فإن قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لايتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومجوّز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم فى حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا فى غاية الإحالة ، ولكن تقولون ؛ لا يقاس العلم القديم بالحادث .

وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ؛ والكل واحد .

فلو قال قائل : اتحاد العاقل ، والعقل ، والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ؛ إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته ، محال بالضرورة ، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم ، وعن قول جميع الزائغين علوًّا كبيراً — لم يكن يعلم صنعته ألبتة .

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ، ونصفاً ؛ فإن فلك الشمس يدور فى سنة ، وفلك زحل فى ثلاثين سنة ؛ فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس . وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس ؛ فإنه يدور فى اثنتى عشرة سنة .

ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنها ثلث عشرها ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة .

فإن قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة . فماذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لاشفع ولا وتر ؟ فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً ، أو لاشفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه

ضرورة ، و إن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وتراً بواحد ، فكيف أعوزما لانهاية له واحد ؟ و إن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى يصير به شفعاً ؛ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر . . . إلخ] .

* * *

هكذا يسرف الغزالى فى البحث العقلى حول هذه المسألة إسرافاً ، و يمعن فيه إمعاناً . وعساه لا يبعد عن الحق من يقول : إن منهج الغزالى فى بحث هذه المسألة أوضح وأدق من بحث ابن سينا . فهل يوجد — إذن — ما يبرر اعتبار أحد المسلكين فلسفة دون الآخر ؟

نعم إن مسلك الغزالى فى كتاب التهافت قائم فى معظمه على التشكيك والنقد ، ولكن التشكيك عمل علمى له قيمته ؛ فإن بعض الفلاسفة يذهب إلى القول بأن :

[وظيفة الفلسفة لا تقوم فى وضع حلول للمشاكل ، بل تقوم فى تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل[١]] .

ومن عدم الإنصاف أن يعتبر التشكيك والنقد أعمالا سلبية عديمة الفائدة ، إنهما — فيما أعتقد — أعمال تساعد على بناء وتشييد من نوع آخر . فلو أن شخصاً اعتقد أن طريقاً معينة يمكن أن توصل إلى الحق ، فكشف له إنسان عن نقص فى هذه الطريق وأظهر له مثالبها وعيوبها ، فإن ذلك الإنسان يكون قد صرف ذلك الشخص عن باطل ، ونبهه إلى ضرورة البحث عن طريق أخرى عساها تكون أليق بالغرض المطلوب .

إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية ، لم يكن عمله هذا — وهو هدم لشىء يسمى فلسفة — عملاً سلبيًّا ؛ إن عمله هذا كان خطوة تمهيدية لا بد منها ، للوصول إلى نظريته الجديدة التى ملأ بها فراغ النظرية التى استبعدها . إذ لو لم ينتقد نظرية المثل الأفلاطونية — بل آمن بها — لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها .

---

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١٢٦ الطبعة الثانية .

وإذا كان النقد داخلا هكذا ، فى نطاق الفلسفة ، فكتاب التهافت — إذن — فلسفة .

نعم إن هدف كتاب التهافت هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية ، ولهذا ، يحاول الغزالى فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه المسائل الإلهية ، ولكن الغزالى إذ يحاول ، تقييد سلطة العقل ، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية . فإذن عمله هذا هو محاولة عقلية لإثبات قصور العقل فى ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن للعقل حداً يجب الوقوف عنده .

فمن نظر إلى الغاية من كتاب التهافت — تلك التى يصورها الغزالى نفسه ، بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة — ورآه ، لهذا ، بعيداً من نطاق الفلسفة ، فهو مضطر إلى اعتبار وسيلته — تلك التى تقوم على استعراض مناهج الفلاسفة وأدلتهم ، واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها ، وضعفها وركتها — عملا داخلا فى صميم الفلسفة . إنه عمل يمكن تصويره بأنه بحث فى طاقة العقل ، وهل يمكن أن يكون عمل كهذا بعيداً عن مجال الفلسفة ؟

ولقد قال أرسطو قديماً :

[إن من ينكر الميتافيزيقا ، يتفلسف ميتافيزيقيا] .

وقال :

[فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له] .

ولقد قال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة الوضعيين :

[إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ، إن موقفهم من إنكار الفلسفة موقف فلسفى لا محالة] .

وعلى هذا القياس يكون الغزالى قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة ، فالتهافت — إذن — إن لم يكن فلسفى الغاية فهو فلسفى الموضوع .

* * *

ثانياً : احتياط الغزالى وأمانته فى تصوير أفكار خصومه التى يعرضها توطئة للرد عليها .

وأقول بصدده : إنى ما زلت أذكر حتى الآن سؤالاً تقدم به زميل لى – ونحن طلاب – إلى أستاذ الفلسفة الذى كان يدرس لنا فى ذلكم الوقت نصوصاً من « كتاب التهافت » يقول فيه : أليس يجوز أن يدلس الغزالى على خصومه ، فيعرض أفكارهم فى صورة ركيكة مشوهة ، حتى يتأتى له ردها وإبطالها والتشنيع عليها ؟ ثم كيف يسوغ أن نثق بالغزالى فى تصوير آراء الفلاسفة مع أنه على خلاف شديد معهم ؟

لقد آلمنى – آنذاك – هذا السؤال ، وأدخل على نفسى شيئاً من الكآبة والحزن ، لم أتبين على وجه التحديد – يومئذ – سببهما . وأغلب الظن أن طبيعتى الشابة البريئة – وقتئذ طبعاً – لم تستسغ أن يقال عن العلماء – وهمهم الحق والخير والجمال – إنهم فى مسالكهم العلمية ، يفعلون ما يفعل الأشرار الذين يختصمون على العرض الفانى ، ويلفقون الأقوال ويزورون الشهود ، ليكسبوا خصومهم ولو بطريق الباطل ؛ إلى غير ذلك من هذيان يترفع عنه شرف العلم ، ويأباه كمال العلماء ويتعارض مع مهمتهم التى انتديهم الحق لها . إلا أن ثورتى الداخلية هذه – التى أبقيتها سراً بينى وبين نفسى – لم تمح معالم السؤال من ذاكرتى ، ولم تعف على آثاره ، خاصة وقد أجاب الأستاذ المدرس صاحب السؤال بأن بعض المستشرقين قد أثار نفس المشكلة ، ورمى الغزالى بنفس التهمة . ولقد كان فى الإجابة على هذه الصورة ، ما جعل الزميل – صاحب السؤال – يدل بسؤاله ويكبر من شأنه ، وجعلنى – فى الوقت ذاته – أتضاءل أمام نفسى وأفهم أن ما أضفيته على الحقيقة من سمو ، وعلى العلماء من كمال ، إنما هو من صنع الخيال ، ليس له من واقع الأمر نصيب .

لقد كان لاسم « الاستشراق » ، فى النفوس من الإكبار والتقديس ما يجعل من العسير على المرء أن يخالف مستشرقاً فى رأى يراه ، أو يراجعه فيه .

لقد مرت الأيام سراعاً ، ورأيتنى باحثاً عن الغزالى وكاتباً عنه ، ثم ناشراً لكتاب التهافت ومعلقاً عليه ، ثم مبعوثاً بإنجلترا ومتعرفاً إلى المستشرقين عن قرب وقارئاً لهم ، ثم مدرساً « كتاب التهافت » لطلاب نفس المرحلة التى كنت بها يوم أن تقدم الزميل الآنف الذكر بسؤاله ، ومدرساً — فى الوقت ذاته — « كتاب الإشارات » لابن سينا فى المرحلة التى دونها مباشرة .

ولقد تبين لى أنه قد أريد بوضع « كتاب الإشارات » فى مرحلة دون المرحلة التى يُدرس فيها « كتاب التهافت » إتاحة الفرصة لمعرفة الفكرة الفلسفية — فى مصدرها الأصيل — قبل التعرض لرأى الغزالى فيها ، ليمكن التأكد من أن خصومة الغزالى للفلاسفة حملته — أو لم تحمله — على تشويه أفكارهم .

ولتحقيق هذه الغاية كان لابد لى أن أقرأ من « كتاب التهافت » مع الطلاب ، نفس المسألة أو المسائل التى سبق أن قرأتها معهم فى كتاب الإشارات . وفى هذه الحدود الضيقة استطعت أن أتبين أن الغزالى — فى سلوكه مع الفلاسفة — لم ينحرف بآرائهم عن وضعها الصحيح . بل إنه — على العكس من هذا — قد أضفى عليها إشراقاً وصفاء لا يجدهما المرء عند ابن سينا .

خذ مثلاً دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم . اقرأ هذا الدليل كما يعرضه ابن سينا ، ثم اقرأه كما يعرضه الغزالى ، وتبين — بعد ذلك — أى العرضين أوضح وأنضر ، وأقوى وأرصن .

اقرأ ابن سينا فى الإشارات حيث يقول :

* * *

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية له . وأنه لم يتميز فى العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحال بخلافها .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك ، بلا تجدد حال وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة على نهج واحد .

وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر زال ، مثلا ، كحسن من الفعل ، وقت ما تيسر ، أو معين ، أو غير ذلك ، مما عد ، أو كقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال .

فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجود ؛ هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم في كل حال ، ليس في حال أولى بإيجاب السبق من حال .

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره[1]] .

* * *

ثم اقرأ الغزالي ، واعجب كيف ركز دليلهم في هذه العبارة الوجيزة الجامعة : [يستحيل صدور حادث من قديم بغير واسطة أصلاً] .

ثم راح يشرحها شروحاً مختلفة يعتبر كل واحد منها كأنه دليل قائم بنفسه ، فيقول :

أولاً : [إنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً فإذا حدث بعد ذلك لم يخل :

إما أن يكون قد تجدد مرجح .

أو لم يتجدد .

فإذا لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك .

وإن تجدد مرجح ، فمن محدث ذلك المرجح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجِّح قائم] .

---

(١) الفصل الثاني عشر من النمط الخامس ، طبع دار المعارف .

وثانياً : [و بالجملة فأحوال القديم ، إذا كانت متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء قط .

و إما أن يوجد على الدوام .

فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال] .

وثالثاً : [وتحقيقه أن يقال : لمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ؛ فإن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض .

ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ، ثم على وجودها .

بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الإرادة . وحدوثه فى ذاته محال ؛ لأنه ليس محل الحوادث . وحدوثه لا فى ذاته لا يجعله مريداً .

ولنترك النظر فى محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً فى أصل حدوثه ؟ وأنه من أين حدث ؟ ولمَ حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، و إلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟

و إن حدث باحداث الله ، فلمَ حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ألعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة ، فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ؟ عاد الإشكال بعينه .

أو لعدم الإرادة ؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة ، وكذا الإرادة الأولى ، و يتسلسل إلى غير نهاية .

فإذن تحقق بالقول المطلق ، أن صدور الحادث من القديم ، من غير تغير أمر من القديم — فى قدرة ، أو آلة ، أو وقت ، أو غرض ، أو طبع — محال

وتقدير تغير حال محال ؛ لأن الكلام فى ذلك التغير الحادث كالكلام فى غيره ، والكل محال .

ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة] .

* * *

ذلك هو عرض ابن سينا لدليل قومه ، وهذا هو عرض الغزالى لدليل خصمه ، فأيهما أوضح وأدق ؟ وهل كان الغزالى يستطيع أن يعرض الدليل فى صورة أدق وأوضح من هذا ، لو أنه كان يدين بما يدين به ابن سينا ؟

* * *

وهاك أيضاً مثلاً آخر يتضح منه موقف الغزالى تجاه خصومه . لقد وجدت الغزالى — وأنا أقرأ التهافت لإعداده للنشر فى المرة الأولى — يقرر عنوان المسألة العشرين هكذا :

[مسألة فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحور العين ، وسائر ما وُعد به الناس ؛ وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوامّ الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين] .

ثم يسوق الدليل التالى على لسان الفلاسفة ، تبريراً لإنكارهم البعث الجسمانى :

[وأما تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو : لو تصور لكان معاداً ؛ أى عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته ؛ لكنه محال ؛ إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماء ، وبخاراً ، وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه .

ولكن إن فرض إمكان ذلك ، اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو :

إما أن يجمع الأجزاء التى مات عليها فقط ، فينبغى أن يعاد الأقطع ، ومجدوع الأنف والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ؛ وهذا مستقبح ، لا سيما فى أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين فى ابتداء الفطرة ، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزال عند الموت ، فى غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التى كانت موجودة فى جميع عمره ، فهو محال من وجهين :

أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان — وقد جرت العادة به فى بعض البلاد ، و يكثر وقوعه فى أوقات القحط — فيتعذر حشرهما جميعاً ؛ لأن مادة واحدة ، كانت بدناً للمأكول ، وصارت بالغذاء بدناً للآكل ، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

والثانى : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً ، وقلباً ، ويداً ، ورجلا ؛ فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء .

فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الأعضاء ، فإلى أى عضو تعاد ؟ .

بل لا يحتاج فى تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناسَ ؛ فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ، قد تتربت و زرع فيها وغرس ، وصارت حبًّا وفاكهة ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحماً ، وتناولناها فصارت أبداناً لنا . فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدناً لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أجسام متناهية ، فلا تفى المواد — التى كانت مواد الناس — بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق بهم] .

* * *

فحضرنى ما كنت قرأته قبل ذلك فى كتابى « النجاة » و « الشفاء » لابن سينا بخصوص هذه المسألة ، وفيه التصريح بالبعث الجسمانى ، فذكرت على الفور ، موقف الزميل الذى نبه إلى وجوب الحذر من أن يدلس الغزالى على خصومه ، وهو يروى لهم وينقل عنهم ، فأثبت — بهامش المسألة العشرين من

كتاب التهافت التى يصرح الغزالى فيها بأن الفلاسفة أنكروا البعث الجسمانى ، والتى يروى فيها دليلا ، على لسانهم ، يجعل وقوع البعث الجسمانى أمراً مستحيلاً — النص الكامل الوارد فى النجاة بخصوص هذه المسألة . وفيه قسم ابن سينا البحث قسمين :

خصص واحداً منهما للحديث عن البعث الجسمانى ، وقد جاء على اختصاره وقصره ، صريحاً واضحاً ، دالاً على أن صاحبه يؤمن بالبعث الجسمانى إيماناً عميقاً ، ويوقن به إيقاناً شديداً .

أما ثانيهما : فقد خصصه لشرح البعث الروحانى وقد جاء مستفيضاً مطولاً ، وفيه غموض والتواء ، بل فيه عبارات تشير إلى نفى البعث الجسمانى .

وهكذا ظهر البحث فى جملته متضارباً [١] ، لكن تضارب ابن سينا وتعارض موقفه بالنسبة للبعث الجسمانى فى النص الواحد ، لم يصح — عندى — شفيعاً للغزالى فى أمرين أخذتهما عليه :

أولهما : أنه إذا كان ابن سينا متعارضاً يثبت البعث الجسمانى وينفيه ، فمن أين للغزالى القطع بأن ابن سينا ينكر البعث الجسمانى ؟ ولماذا يأخذ طرفاً معيناً من الطرفين اللذين يتردد بينهما ابن سينا ويسجله عليه ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟

وثانيهما : التساؤل عن مصدر الدليل الذى يرويه الغزالى بلسان خصومه على أنه عدتهم ومستندهم فى إنكار البعث الجسمانى ؛ إذ لم يرد للدليل الذى حكاه الغزالى فى التهافت على لسان الفلاسفة ، تعزيزاً لإنكار البعث الجسمانى ، ذكر لا فى « الشفاء » ولا فى « النجاة » وهما أوسع وأشهر ما كتب ابن سينا فى الفلسفة .

ولأنى — فى ذلكم الوقت — لم أجد للغزالى مخرجاً من هذا الذى اعتبرته منه تورطاً وافتياتاً على الحقيقة وعلى خصومه ، فقد أنحيت عليه باللائمة قائلاً فى التعليق على النص المقتبس من كتاب النجاة :

---

(١) انظره فى هامش المسألة العشرين من هذه الطبعة أيضاً ، إذ آثرت استبقاءه صيانة لمعالم الماضى .

[هذا هو رأى ابن سينا فى البعث ، وهو — كما ترى — شطران :

أحدهما : يرجع فيه إلى الشريعة الإسلامية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

وثانيهما : يرجع فيه إلى العقل وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى يكاد يودى بما جاء فى الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة فى الخلاص من البدن ، فالنفوس التى توافرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدنُ ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استذوقت سعادتّها واستكملتّها .

والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألمت .

ولقد ورد فى عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء فى الشطر الثانى وإنما ذكر الأول تقية ؟ هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة عن الخطأ ؟

إن كان الأول فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقية فى غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره فى نظر خصومه عن خطرها ، كالقول بقدم العالم ؟

وإن كان الثانى ، فكيف غاب عنه هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلا منهما ينفى ما يثبته الآخر ؟

فى الحق أن موقف ابن سينا فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب . ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين يشاء ؟]

هذا ما قلته — فى الطبعة الأولى — تعليقاً على نص « النجاة » و « الشفاء » المتعارض ، بعضه مع بعض ، وتعليقاً على موقف الغزالى الغامض أيضاً بالنسبة لى فى ذلكم الوقت ، و بالرغم من أن هذا هو الذى انتهيت إليه — آنئذ — فقد ظللت غير مرتاح ، لا إلى موقف ابن سينا فى تردده واضطرابه ، ولا إلى موقف الغزالى فى افتياته وتهجمه . هكذا تصورت الرجلين فى ذلكم الوقت :

أحدهما مضطرب متردد .

والآخر مفتات متهجم .

ثم لبثت غير مطمئن إلى هذا التصوير ، إلى أن ساقت لى الصدفة مخطوطاً صغيراً لابن سينا ، عنوانه :

« رسالة أضحوية فى أمر المعاد » .

فلما قرأته وجدته صريحاً فى إنكار البعث الجسمانى ، ووجدته يشتمل على نفس الدليل الذى حكاه الغزالى فى التهافت على لسان الفلاسفة ، فيقول ابن سينا فى هذا المخطوط :

[إنه لا يخلو :

إما أن تكون النفوس تعود إلى المادة التى فارقتها .

أو إلى مادة أخرى .

وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : إنهم يرون عودها إلى تلك المادة بعينها ، فحينئذ لا يخلو :

إما أن تكون تلك المادة هى المادة التى كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التى قارنته جميع أيام العمر .

فعلى الأول : أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن يبعث المجدوع ، والمقطوع يده فى سبيل الله ، على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم .

وإن بعث جميع أجزائه ، التى كانت أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث يداً ، ورأساً ، وكبداً ، وقلباً . وذلك لا يصح ؛

لأن الثابت أنم الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها إلى بعض فى الاغتذاء ، • يغتذى بعضها من فضل غذاء البعض .

و وجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان – فى البلاد التى يحكى أن غذاء الناس فيها الناس – إذا نشأ من الغذاء الإنسانى ، أن لا يبعث ؛ لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث فى غيره ، أويبعث هو وتضيع أجزاء غيره ، فلا يبعث ؟

فإن أجبت بأن المعاد ، إنما هو بالأجزاء الأصلية ، وهى الباقية من أول العمر إلى آخره ، لا جميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذا الجزء فضلة فى الإنسان ، إن أكله فلا يجب إعادة فواضل المكلف ، ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكول أعيد فيه وإلا فلا .

و إن قالوا إن المبعوث من أجزائه أجزاؤه التى تصلح بها حياته ، فلا خلاص فيه ؛ لأنها قد تربت ، وتساوت فى أن يكون بعضها مقوماً للحياة ، و بعضها نافعاً غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ؛ فقد رفعوا حكم العدل الذى يراعونه فى بعث أعضاء البدن ، إلا أن يجعلوا للأجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معنى زائد عليها ، وهو أنها فى حال الحياة الأولى كانت مادة للأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم ، لا فائدة فيه ولا جدوى ، بوجه من الوجوه : أعنى تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة ، بالبعث ، دون بعض ، هو القول بتصيير عدم معنى كان سبباً فى استحقاق شىء لمعنى دون غيره ، وحال العدم الكائن ، والممكن الكون ، الغير الكائن فى المادة القابلة لها ، واحدة .

وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأنى يمكن بعث مادة ، كانت حاصلة لصور فى إنسانين فى وقتين ، لهما جميعاً فى وقت واحد بلا قسمة[1] ؟]

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ص ٥٥ ، ٦ ، ٧ طبع دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩ .

فأدركت أهمية كتاب « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » بالنسبة لموقفى ابن سينا والغزالى معاً .

أما بالنسبة للغزالى ففيه تصحيح لموقفه ، وبيان أنه — فى هذه المسألة على الأقل — أمين فى حكاية آراء خصومه .

وأما بالنسبة لابن سينا ففيها إخراج لموقفه عن نطاق التردد والتعارض إلى نطاق آخر أوضحته فى مقدمتى لهذه الرسالة التى رأيت ضرورة نشرها .

هكذا فى هاتين المسألتين :

(ا) مسألة استحالة حدوث العالم .

(ب) ومسألة استحالة البعث الجسمانى .

يظهر الغزالى أميناً فى خصومته ، دقيقاً فى روايته .

أما الحكم عليه بالنسبة لباقى مسائل الكتاب ، فيحتاج اطلاعاً أوسع ، وبحثاً أشمل . وقد يعترض هذا الطريق صعوبات ، أهمها أن لخصوم الغزالى من الفلاسفة — الذين يصور الغزالى آراءهم فى كتابه التهافت ، للرد عليها — مناهج فى التأليف معقدة ، وطرائق ملتوية .

خذ مثلا موقف ابن سينا من مسألة البعث الجسمانى كما وردت فى الشفاء أوسع كتبه شهرة ، وأبعدها صيتاً ! تجده يصرح فيه بالبعث الجسمانى ! فلو قنع المرء بما جاء فيه بخصوص هذه المسألة ، وراح يقرنه ، بما يحكيه الغزالى عنه ، لخرج بالنتيجة الحائرة القلقة التى خرجت أنا بها قبل عثورى على المخطوط الصغير ، الذى كان منزوياً فى ركن ضيق مظلم من أركان دار الكتب المصرية ، فقبل العثور على هذا المخطوط كان لابد للغزالى أن يعرّض للغمز واللمز ، بل إنه لم يزل — حتى بعد ظهور هذا المخطوط — معرضاً لذلك ! إذ لم يتح لجمهرة الباحثين قراءته .

ثم ما هى الوسيلة لقراءة كتب ابن سينا جميعها ، وهى كثيرة كثرة مفرطة ، وفضلا عن كثرتها فهى مبعثرة فى الأقطار والقارات ؟ وليت الأمر واقف عند ابن سينا وحده ، فإن الغزالى يصرح بأنه يرد على ابن سينا والفارابى أيضاً ، فمن

أين لنا الظفر بمجموع كتب الرجلين ، ودون الوقوف على جميع كتبهما لا يصح لنا القطع بأن الغزالى مدلس ! إذ قد يكون ما ينقله موجوداً فيما لم تصل إليه أيدينا من كتب .

ولقد بدا لى أن أنشر كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، نشراً علمياً دقيقاً ، فإن ذلك طريق يبدو أقصر من طريق الإحاطة بجميع كتب الفارابى وابن سينا ؛ فإنه إن مر ابن رشد بالمسألة ولم يتهم الغزالى فيها بتحريف أوتغيير ، أمكن لنا أن نطمئن إلى أمانة الغزالى ودقته فى روايته ، إذ أن ابن رشد أعرف بزملائه الفلاسفة منابهم ، فإن أشار إلى تحريف أو تبديل ، تعقبناه لنعرف منشأه وسببه .

على أن فى نشركتاب « تهافت التهافت » لابن رشد — نشراً علمياً مصححاً — إلى جانب كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى فائدة عظيمة أخرى ؛ تلك أنه يساعد على إحقاق الحق فى هذه المسائل التى كانت وما تزال مثار حرب جدلية عنيفة ، بين شيعة ابن سينا ، وشيعة الغزالى ، لهذا فسآخذ نفسى بنشره بعد الفراغ من كتاب الغزالى إن شاء الله[١] .

* * *

وثالثاً — صدى أفكار الغزالى فى فلسفة المحدثين .

(ا) شك ديكارت وشك الغزالى .

لقد سجل الغزالى بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه وأكبره من أجلها رجال الفلسفة . لقد حاول الغزالى بهذه الظاهرة أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة سليماً قوياً .

كلنا يعرف أن المرء حينما يحاول أن يكتسب معرفة جديدة ، فإنما يستعين على ذلك بمعلوماته القديمة التى يؤمن بها ويرضى عنها ؛ فإذا كانت هذه المعلومات القديمة — التى هى عدته ووسيلته فى كسب المعلومات الجديدة ، والتى ، هى فى

---

(١) لقد خرجت الفكرة بحمد الله ، من دائرة الرأى ، إلى دائرة الفعل ، وظهر الكتاب بالفعل فى سلسلة الذخائر .

الوقت ذاته ، معيار القبول والرفض عنده — خاطئة أو قلقة مشوشة ، كان البناء عليها بناء على أساس غير سليم ، فيجيء إما فاسداً ، وإما واهياً متداعياً ، لهذا كان الاحتياط فى إقامة الأسس أمراً على جانب عظيم من الأهمية ، بل على أعظم جانب من الأهمية . وقد أخذ الغزالى نفسه بالاحتياط اللازم ، فقد حاول :

أولا : أن يحدد العلم اليقينى ، ليقيس فى ضوء تحديده معارفه ؛ فإن كانت علماً بمعناه الصحيح استبقاها ، ، إلا تخلى عنها و بحث عن سواها .

وفى أثناء التعرف على حد العلم وجد أن قيمة الفكرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأداة التى عن طريقها تكتسب ، وأن الوثوق بها لا يتم إلا بعد الوثوق بالأداة نفسها ، فتأدى به الأمر إلى إخضاع العقل والحواس للاختبار وقد أوغل الغزالى فى بحث صلاحية العقل والحواس لكسب العلوم ، إيغالا انتهى به إلى عدم الثقة فيهما ، وهنا ارتطم الغزالى بشك لم يكن إلى التخلص منه سبيل ، لولا رحمة من الله تداركته فأعادت إليه الوثوق بالعقل[1] ، فراح يؤسس معارفه فى ضوئه وعلى هداه ، مترسماً خطى التحديد الدقيق الذى وضعه للعلم .

و بهذا يكون الغزالى قد وضع :

أولا — للمعرفة منهجاً قويماً .

وثانياً — للعلم حدًّا دقيقاً يخلصه من عناصر الغموض واللبس .

وثالثاً — فقد أظهر استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفسه .

ورابعاً — قد ضرب أمثلة جديرة بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل فى أحكامه ، وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس .

وخامساً — قد رد أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل ؛ إذ لولا الثقة فى أن الله لا يمنحنا طبيعة مزيفة ، لما أمكننا التعويل على العقل فى اكتساب المعرفة .

وأدع الغزالى يشرح — بأسلوبه الواضح الآخاذ — قصته بقوله :

---

(١) راجع ما كتبناه — فى مقدمتنا لكتاب الإشارات ، المطبوع ضمن سلسلة الذخائر — تعليقاً على عودة الغزالى للعقل ، وعودة وثوقه به وما كتبناه فى مقدمتنا لكتاب (الاقتصاد فى الاعتقاد) الذى يعد الآن للنشر .

[فقلت فى نفسى إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟

فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً و إنكاراً ، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقينى .

ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا فى الحسيات والضروريات فقلت ، الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اكتساب المشكلات إلا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات ، فلابد من إحكامها أولا لأتيقن أن ثقتى بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط فى الضروريات ، أهو من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ، فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيه حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً .

فقالت المحسوسات : بم تأمن[1] أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا وأيدت أشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم . إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم — إذا غاصوا فى أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم — أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هى الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات

---

(١) فى الأصل الذى نقلت عنه « تأمل » .

ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك :

« فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »

فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله — تعالى — الواسعة [1]] .

* * *

فإذا رحنا بعد هذا إلى ديكارت ، وجدنا المؤرخين يحدثوننا أنه يقول :

« إن تجارب كثيرة قد قوضت — شيئاً فشيئاً — كل ما لديه من ثقة فى الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التى تبدو للرائى مستديرة عن بعد ، تبدو فى نظره مربعة متى كان قريباً منها ، وأن التماثيل الضخمة التى تعلو قممها ، تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل .

بل لاحظ فى كثير من المناسبات أن أحكامه التى يقيمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطئ . وقد عرف من أشخاص بترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً فى العضو المبتور منهم ، فدعاه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضواً فى جسمه حتى ولو أحس هذا الألم .

هذا إلى سببين آخرين يبرران الشك فى المعرفة الحسية !

أولهما : أنه ما أحس شيئاً فى يقظته إلا ظن أن فى وسعه أن يحسه أثناء نومه ،

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالى الطبعة الثالثة لسنة ١٩٣٩ ، بتحقيق الأستاذين جميل صليبا وكامل عياد .

وهو لا يظن أن ما يحسه فى نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ؛ لهذا لم يجد مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه فى يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه .

وثانى السببين ! أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعدُ خالقه — وهو ضامن الصدق فى تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك فى الطبيعة ، والظن بأنها هيأته أو خلقته بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها (١)» .

فإذا فتشنا فى هذا النص أمكننا أن نستنبط منه جميع العناصر التى استخلصناها من عبارة الغزالى .

وبهذا يكون الغزالى قد سبق مؤسس الفلسفة الحديثة فى رسم طريق قويم للمعرفة ، وفى تحديد مكانة العقل ، والكشف عن جوانب القصور فيه .

ولقد كان رسل « B. Russell » واضحاً فى مشابهة الغزالى حين جوز أن يكون وجود العالم مثل وجود الأشياء التى تظهر فى رؤيا الحالم ، ولا وجود لها فى عالم الواقع ، وذلك حيث يقول :

[إنه لا توجد استحالة منطقية تمنع من افتراض أن يكون الكون كله حلماً طويلا ، وأن يكون خيالنا هو الذى ابتدع الحقائق التى تلوح لنا (٢)] .

أما « السير وليام هاملتون » فقد كان واضحاً جد الوضوح فى أنه أوقف العقل نفس الموقف الحرج الذى أوقفه إياه الغزالى ، وأنه أذهب عنه الحرج بنفس الوسيلة التى لاحت للغزالى ، يقول :

[الصدق الحقيقى هو مطابقة أفكارنا للموجودات التى تكوّن موضوعاتها . لكن هنا صعوبة تنشأ . كيف نعرف أنه يوجد — أنه يمكن أن يكون — مثل هذا الانطباق ؟ إن كل ما نستطيع أن نعرفه عن الموضوعات ، يأتينا عن طريق قوانا

---

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل . ص ٢٤٥ ، ٦ ، الطبعة الثانية .

(٢) Problems of philosophy. p. 22.

The Home University Library of modern Philosophy. N. 40, Published in 1940.

ومداركنا ، لكنا لا نستطيع أن نتأكد من أن قوانا ومداركنا يمكنها أن تتصور هذه الموضوعات كما هي في نفسها ؛ لأن تأكدنا من كفاية قوانا ومداركنا لتصور الموضوعات ، يتطلب أن نتخلى عن كياننا — أن نتخلى عن قوانا ومداركنا — وأن نحصل على معرفة بهذه الموضوعات عن طريق قوى ومدارك أخرى ، وأن نقارن المعرفة القديمة التي حصلناعليها عن طريق القوى والمدارك الأولى ، بالمعرفة الجديدة التي حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الثانية ، لكن — حتى لو صح أن ذلك الفرض ممكن — فإنه سيكون عاجزاً عن أن يقدم لنا اليقين المطلوب . إذ على فرض أنه من الممكن أن نخلع قوانا ومداركنا القديمة ، وأن نحصل على أخرى جديدة نختبر بها القديمة ، فإن صدق القوى والمدارك الجديدة ، لا يزال عرضة لنفس الشك الذى تعرضت له القوى والمدارك القديمة ؟ إذ ما هو الضمان الذى يجعل الحالة الجديدة أوثق من الحال القديمة ؟ إن القوى والمدارك الجديدة يمكن أن تؤكد صدق نفسها فقط ، لكن القوى والمدارك القديمة قد أكدت أيضاً صدق نفسها .

ومن المستحيل أن نتخيل إدراكاً من الإدراكات التي تحدث لكائن من الكائنات ذات الذكاء المحدود ، يسمو عن أن يُشك فى أنه ذاتى — غير موضوعى — ابتدعه الكائن المدرك نفسه .

كل ما يمكن — إذن — أن يقال فى الرد على مثل هذا الشك ، هو أنه لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة ، وهو أمر لا ينبغى اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة »[1] .

* * *

(ب) وكما تشابه الغزالى وديكارت فى أمر المعرفة ، فقد تشابها أيضاً فى أمر آخر هو موقف العقل من الوحى .

أما ديكارت فقد روى عنه أنه :

[نحى حقائق الوحى عن مجال العقل لأنها — فى رأيه — لاتدرك إلا بمدد

---

(١) Lectunes on metaphysics and Logic. Vol. IV. p. 67-80 Published in 1861.

من السماء خارق للعادة ! فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين[1]] .

وأما الغزالى فقد جعل الغرض الأول والأخير من تأليف كتاب التهافت ، هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية ، وأنه لا يمكن التعويل عليه بشأنها ، ودعا – فيما يتصل بهذه الأمور – إلى مصدر آخر ، هو خبر النبي المعصوم .

ومن أمثلة ذلك تحديه للفلاسفة أن يخضعوا البحوث الإلهية لمعاييرهم المنطقية ، بقوله :

« ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم – أعنى بعباراتهم فى المنطق – ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى » و « قاطيغورس » – التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته – لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه فى علومهم الإلهية » .

وبقوله :

[فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ؛ وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، وأما المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ، ولا يتفق فيها خلاف به مبالاة] .

ثم بقوله :

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟ »

* * *

(حـ) كذلك تشابه الغزالى مع أرباب الوضعية الحديثة فى جانبين من جوانبهم وإن يكن خالفهم فى الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية ، واعتبارها يقينية .

---

(١) أسس الفلسفة – الدكتور توفيق الطويل – ص ٢٣٥ الطبعة الثانية .

والجانب الثانى من جوانب التشابه هو اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين .

فقد سبق الغزالى التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى يقين ، فقرر أن لا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ، واستطاع لأول مرة — فيما أعرف — أن يعلل دعواه تعليلا مقبولا ، حيث قال :

[الاقتران بين‌ما يعتقد فى العادة سبباً و بين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ! بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ! مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً ، إلى كل المشاهدات المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه ، غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته .

والنظر فى هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو الاحتراق فى القطن مثلا عند ملاقاة النار ، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام فى هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق — بخلق السواد فى القطن

والتفرق فى أجزائه ، وجعله حُراقاً أو رماداً — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة ، فأما النار — وهى جماد — فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها . . . إلخ] .

* * *

إن إنكار الغزالى فاعلية النار للإحراق بناء على أن مشاهدتنا للاحتراق عند ملاقاة النار ، تدل على حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها ، موقف يعسر زحزحة الغزالى عنه .

ومهما يكن من أمر هذا الموقف، فقد سبق الغزالى به أرباب الوضعية الحديثة.

نعم إنه خالفهم فى إنكار الميتافيزيكا ، وإن كان قد ردها إلى خبر النبى المعصوم ، فمنه — فى نظر الغزالى — يمكن تلقى المعرفة بالمغيبات .

* * *

ومما سبق يمكن تقسيم منهج الغزالى فى المعرفة إلى ثلاث شعب :

١ — المعرفة الغيبية — الميتافيزيكا — ومعرفتها بطريق التفصيل لا تتم إلا عن طريق الوحى .

٢ — المعرفة المنطقية والرياضية ، وطريقها العقل .

٣ — المعرفة التجريبية ، وطريقها الحواس ، وغايتها الظن ، لا اليقين .

* * *

وليس يهمنى هنا أن أدعى أن ديكارت ، وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة — وكلهم متأخرون فى الزمن عن الغزالى — قد قرءوا له فى لغته ، أو قرءوا عنه مترجماً إلى لغاتهم — وإن كان ذلك أمراً جد خطير فى نفسه ، يهتم له تاريخ الفلسفة الذى يساير الأفكار منذ نشأتها ، ويتابعها فى مراحل تطورها ، ويتبين مدى تأثيرها وتأثرها — إذ يستوى لدى أن يكون هؤلاء المفكرون قد تأثروا خطى الغزالى ، وقلدوه فى أفكاره ، وائتموا به فى آرائه ، وأن يكون التشابه بينهم

وبينه من باب المصادفة المحضة وتوافق الخواطر ؛ فإنه إذا كانت الحالة الأولى يهتم لها المتعصبون للشرق ورجاله ، ويرونه فخراً كبيراً أن يتتلمذ الغرب الحديث للشرق القديم ؛ فإن الحالة الثانية عندى أعظم شأناً وأجل خطراً ؛ إذ أن فيها برهاناً على أن الغرب الحديث بعد أن طوف فى آفاق المعرفة ما شاء أن يطوف ، انتهى به المطاف عند تلكم الأفكار التى فرغ الشرق منها منذ بعيد .

وعلى أن الفكر فى مراحله الأخيرة ، عاد فأخذ نفس الصورة التى كانت له فى مراحله الأولى .

ومهما يكن من شىء فلست أحب أن تفوتنى هنا الإشارة إلى أن ما قرأته – فى المصادر الأجنبية – عما يسمى فلسفة حديثة ، ليس كله جديداً كل الجدة ، بل يداخله كثير من العناصر القديمة[1] .

لقد قرأت فى الإنجليزية مثلا عن الـ Idealism – نظرية المعنى[2] – وقرأت أن مؤسسها هو باركلى Berkeley الفيلسوف الإنجليزى الذائع الصيت وخلاصة رأيه فى هذه النظرية أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونها فى علم الله ، فالأشياء ليست إلا أفكاراً فى علم الله . ولقد حضرنى عند قراءة هذه النظرية تعريف الأقدمين للصدق بأنه مطابقة الخبر للواقع ، وتفسيرهم الواقع بأنه علم الله وهذا يعنى أن أصحاب هذا التعريف – وهو تعريف مشهور يذكره علماء الكلام فى كتبهم ، ويذكره علماء البلاغة فى بحوثهم – يرون أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونها فى علم الله ، كما يرى ذلك باركلى . وربما عدت لهذه المسألة وأشباهها فيما بعد إن شاء الله .

سليمان دنيا

القاهرة ٢٦ من جمادى الأولى سنة ١٣٧٤
٢٠ من يناير سنة ١٩٥٥

---

(١) لقد عرضت لهذا الموضوع – وإن لم يكن بتفصيل واستيعاب – فى مقدمة كتاب الإشارات ، المطبوع فى سلسلة الذخائر [القسم الثانى] .

(٢) هكذا أحب أن أسميها ، ويسميها آخرون النظرية المثالية ، أو النظرية الصورية .



مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

« وبعد » فقد قرأت للغزالى كثيراً ، فظهر لى من شأنه بعامة ومن شأن كتاب « التهافت » بخاصة ، ما أعتقد أن معرفته ضرورية لمن يريد أن يتناول هذا الكتاب بالدرس والبحث .

ولما شاء الإله لكتاب « التهافت » أن يجدد طبعه ، رأيت الواجب العلمى يقتضينى أن أقدم له بهذه المعارف ، مراعياً فى بسطها ظروف الطبع فى الوقت الحاضر .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الصورة التى سيظهر فيها « الغزالى » هو وكتابه « التهافت » فى هذه البحوث ، جديدة لم يعرفا بها من قبل ؛ وربما دهش لها فريق من الناس . ولكن الباحث الذى يهدف إلى الحق لا يصدف عن الرأى يعتصم بالحجة ويؤيده الدليل ، لمجرد دهش الناس واستغرابهم ، وحسبى أن أشهد الله أنى ما حملت على الغزالى — إن كنتُ قد حملت عليه — تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعتُ عنه — إن كنتُ قد دافعت — تعصباً وحبًّا ، ولكن الحق أردت والصواب توخيت وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .

وفى هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوّته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

شبرا ١٧ صفر سنة ١٣٦٦
٩ يناير سنة ١٩٤٧

سليمان دنيا



إجمال

عن

حياة الغزالى الفكرية

ولد « أبو حامد الغزالى » منتصف القرن الخامس الهجرى أعنى سنة ٤٥٠ هـ فى « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد عاجلت المنية أباه ، فتركه فقيراً صغيراً فى رعاية أحد الصوفية ، فدفع به هذا الصوفى بدوره إلى مدرسة من المدارس التى كانت تمد الوافدين عليها بما يلزمهم من ضروريات العيش .

قرأ الغزالى طرفاً من العلم ببلده « طوس » ثم ارتحل إلى « جرجان » ثم إلى « نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجوينى » رئيس المدرسة النظامية إذ ذاك . ولقد ظل الغزالى فى رعايته يدرس الفقه والأصول والمنطق والكلام حتى كان الموت هو المفرق بينهما ، فخرج من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى « المعسكر » وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ ، وبلغ أوج مجده العلمى فى هذه المدرسة ؛ حتى كان يحضر درسه ثلثمائة عمامة من أكابر العلماء

ولأمر ما خرج منها وهام على وجهه فى الصحارى والقفار نحو تسع سنين ، عرّج خلالها على « الشام ، والحجاز ، ومصر » ثم عاد إلى « نيسابور » ومنها إلى « طوس » حيث فاضت روحه فى الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ .

وكأنى به يقول وهو يتخلص من هذا العالم الفانى ما قاله « فرنسيس بيكون » الفيلسوف الإنجليزى المتوفى سنة ١٦٢٦ م : « إننى أضع روحى بين يدى الله وليدفن جسدى فى طى الخفاء ، أما اسمى فإنى باعث به إلى الأجيال المقبلة و إلى سائر الأمم » .

نشأ الغزالى والعالم الإسلامى يموج بمختلف الآراء وشتى النزعات ، وكل فريق يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً – لأنها متقابلة متباينة » ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « ستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » – وإذا كان الغزالى حريصاً على مستقبله فى العالم الآخر جد الحرص ، يخشى سوء العاقبة وشر المنقلب ، فماذا هو فاعل ؟ !

لا شك أن اللجوء إلى فريق دون فريق – دون بحث – مجازفةٌ وتقليدٌ ، والحزم يقتضى البحث والتفتيش ، واستعمال النقد الجيد الجرىء ؛ إذ الأمر إما سعادة الأبد وإما شقاء الأبد . وهذا ما صنع الغزالى ، قال :

« إن اختلاف الخلق فى الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة فى المذاهب ، بحر عميق ، غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . . .

ولم أزل فى عنفوان شبابى – منذ راهقت البلوغ – أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى ، من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت علىّ العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا[1] » .

---

(١) المنقذ من الضلال – إخراج الأستاذين جميل صليبا ، وكامل عياد – الطبعة الثالثة ص ٦٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

لا ريب أن ترك التقليد جانباً ، واطراح العقائد الموروثة ، ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته ، شك أو بوادر شك .

والشك – ككل الأمور النفسية – لا يظهر فجأة ، وإنما يدب إلى النفس دبيباً خفيًّا ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً ، حتى يضايق النفس ويخنقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة ، يعاون بعضها عمل بعض ، وقد يخفى بعض هذه الأسباب ويدق حتى لا تقع عليه أعين الباحثين .

لذلك يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه . ومن هنا اختلاف الباحثون حول تحديد زمن هذه الأزمة النفسية التى انتابت الغزالى .

فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبا » يذهبان إلى رأى .

والأستاذ « ديبور » يذهب إلى آخر .

والدكتور « زويمر » يذهب إلى ثالث .

والأستاذ « ما كدونالد » يذهب إلى رابع .

وكلهم – فيما أرى – أخطأهم التوفيق[1] .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالى دورين هامين :

(ا) دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذى يعترى كثيراً من الباحثين .

(ب) ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من النوع الذى يعترى كار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيصور بأن الغزالى رأى إمامه فرقاً متعددة ، وآراء متنابذة متباينة ، فرأى أن يستخلص الحق من بينها ، فألغى سلطة الآراء الموروثة ، وأطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق . فشكه فى هذه المرحلة يتشخص – إن صح هذا التعبير – فى « أى هذه الفرق على حق ؟ ! »

---

(١) وقد أبنت ذلك بإيضاح فى كتابى « الحقيقة فى نظر الغزالى » .

راح الغزالى يفتش عن طلبته هذه ، مستعيناً بالعقل ، و بالحواس ، و بظواهر الكتاب والسنة ، و بما عسى يكون هنالك من فنون أخرى للاستدلال كانت معروفة لذلك العهد ، فأحس تضارب هذه الأدلة ، كما حدث هو عن نفسه فى كتابه « جواهر القرآن[1] » فقال حاكياً عن قوم :

« وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا » .

ثم قال حاكياً عن نفسه :

« ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة » .

وطبيعى أن تتضارب هذه الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ، والحق والباطل ، ليست واحدة .

كان لابد للغزالى أن يولى وجهه شطر هذه الأدلة .

ليفحصها أولا .

ثم يفحص بها ثانياً .

وقد فحص هذه الأدلة فى ضوء العلم اليقينى الذى ينشده والذى : « ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبة ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً و إنكاراً ، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك ؛ لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا ، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » .

إذا كان هذا هو العلم الحق فى نظر الغزالى فالميزان الحق هو الذى يوصل إليه ، وظاهر أنه ما دام يتشدد فى مطلوبه هذا التشدد ، و يطلب نمطاً عالياً من

---

(١) ص ٣٧ طبع الكردستانى .

الوثاقة والقوة، فلا بد أن يستبقى العقل والحواس فقط ويطرح ماعداهما ، إذ أن ما عداهما لا يمكن أن يحقق للغزالى ما يطلبه ؛ وهذا هو الذى كان منه .

بيد أن الغزالى لم يطمئن إلى العقل والحواس دون أن يجرى عليهما امتحاناً دقيقاً ، ليتبين هل فى مكنتهما أن يحققا له اليقين الذى يطلبه ؟ ! فأخذ يشكك نفسه فيهما قال :

[فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ؟ ! وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخوّنه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

بطلت ثقة الغزالى بالحواس فلم يبق له إلا العقل ، ولابد له من اختباره أيضاً . « قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولاتشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل

بالإضافة[1] إلى حالتك التى أنت فيها ؟ . لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها ؛ ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم . . .

ولعل تلك الحالة هى الموت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . . .

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال]

وهذه هى أزمة الشك العنيفة التى تصور الدور الثانى ؛ وفيها كان الغزالى لا يؤمن بشىء أصلاً ، فلم يصح لديه دليل ولا مدلول ، لكن رحمة الله أسرعت إليه فانتشلته من هذه الوهدة السحيقة ، ولكن على أطوار ، مكنت له من الدليل أولاً ، ثم فى ضوئه هدته إلى الفرقة المحقة ثانياً ، قال :

[وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال — أى بعد مرض الشهرين — ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

شد الغزالى يديه جميعاً على العقل فرحاً به مسروراً ، أما ما عداه فلم يأبه له ، وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية — كما يسميها هو — ما دامت موثوقاً بها هذا الوثوق التام فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى العلم اليقينى الذى يبتغيه ، وبهذا يكون الغزالى قد خرج من الشك الذى كان دائراً حول موازين الحقيقة ، فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً ، أما الشك فى الفرق ، لمعرفة أيها على حق فلم يخرج

---

(١) أى « هو بالإضافة . . . إلخ » .

منه بعد ، وسيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً فى ضوء هذا الميزان ، قال :

[ولما شفانى الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندى — يعنى للحق — فى أربع فرق :

١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .

٢ — الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ — الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة.

ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودى] .

أما مقصود علم الكلام — كما حكى الغزالى — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة ؛ من الشكوك التى تثار حولها ، والطعون التى توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام فى إنسان نشأ خالياً عنها ، غير مؤمن بها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته ، وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعنين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم ، وهى مقدمات واهية ضعيفة قال :

[وكان أكثر خوضهم — يعنى علماء الكلام — فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم] .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالى فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل ، حتى تكون فى درجة العلم الرياضى ، دقة ووضوحاً ، وشتان بين المقصدين . لهذا يقول الغزالى مشيراً إلى علم الكلام .

[وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام فى حقى كافياً ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً . . .

فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلاف الخلق ، ولا أبعد

أن يكون قد حصيل ذلك لغيرى ، بل لست آشك فى حصوله لطائفة ، لكن حصولا مشوباً بالتقليد فى الأمور التى ليست من الأوليات ، والقصد الآن حكاية حالى ، لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر » .

وواضح من هذا أن الغزالى ألف فى علم الكلام ، مع اعترافه بأنه غير واف بمقصوده ، وأن ما يحتويه ليس فيه غذاء عقله ، وطلبة نفسه :

وهنا يجدر بى أن أزجيها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء فى العصور الخوالى ، فليس يجدر بهم أن يسندوا الرأى إلى الشخص لمجرد أنه ذكره فى كتاب له ، بل ينبغى أن يعرفوا أولا الظروف التى أحاطت بالمؤلف ، حين ألف الكتاب الذى هم بصدد التأريخ له منه، هل ألفه لنفسه ، أو لغيره ، وتحت تأثير أى عامل من العوامل ألفه ؟

* * *

ولّى الغزالى وجهه بعد ذلك شطر الفلاسفة ، ليجرى عليهم امتحانه هذا ! والفلاسفة هم أولئك القوم الذين يلجؤون إلى العقل فى مسالكهم العلمية، تناول الغزالى بحوثهم التى تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة ، عله يجد لديهم من فنون المحاولات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها، فوجدهم قد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً .

[لقد رد رسطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهى ؛ ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ولكن الحق أصدق منه . وإنما نقلنا هذه الحكاية ، ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين] .

وسرعان ما أدرك الغزالى أن مزاولة العقل لهذه المهمة إقحام له فيما لا طاقة له

به ، وأن أسلوب العقل فى تفهم الأمور الرياضية ، لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية[١] قال :

[ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع « فى أيساغوجى » و «قاطيغورياس» التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية » .

لذلك خرج الغزالى بهذه النتيجة .

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات — يعنى عند الفلاسفة — قاطعة كبراهين الهندسيات » .

وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهى فى الوضوح إلى الحد الرياضى الذى يشترطه الغزالى فلا بدله من أن ينفض يده منها .

وقد ألّف الغزالى فى نقدهم وتفنيد آرائهم . وأغلب الظن أن كتاب « التهافت » ألف فى هذه الفترة .

* * *

وجّه الغزالى وجهه شطر التعليمية الذين يقولون :

[إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه] .

وإلى هذا الحكم انتهى الغزالى عند امتحانه للفلاسفة ؛ فهم إذن فى هذه النقطة متفقون . عماذا إذن يأخذون قضايا الدين فى ثوبها اليقينى ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم الذى يتلقى عن الله بواسطة النبى .

أحبب بهذا الإمام وبما يأتى عن طريقه . ولكن أين ذلك الإمام ، فتش عنه الغزالى طويلاً فلم يجده ، وتبين أنهم فيه مخدوعون ، وأن هذا الإمام لا حقيقة له فى الأعيان ، فعاد أدراجه وكرّ راجعاً ، بعد ما ألف كتباً ضدهم أوجعهم فيها نقداً وتفنيداً كما يقول هو .

---

(١) ولا يلزم من هذا أن ينفض الغزالى يده من العقل ، فلعله يسلمه إلى وسيلة تكون هى التى توصله إلى الحقيقة ، كما حصل له مع منهج المتصوفة .

* * *

بقيت رابعة الفرق ، بقى المتصوفة الذين يقولون بالكشف والمعاينة ، والاتصال بعالم الملكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار ، ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ، أجابوه بأنها علم وعمل . مضى الغزالى يستوضحهم و يطبق على نفسه حتى أدت به الحال إلى أن

[ترك هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص ، والأمن المسلّم الصافى عن منازعة الخصوم] .

وخرج هائماً على وجهه إلى الصحارى والقفار ، ذاهباً مرة إلى الشام ، وأخرى إلى الحجاز ، وثالثة إلى مصر . كل ذلك فراراً بنفسه من الناس ، وجرياً وراء الخلوة ، تطبيقاً لما أشار به عليه الصوفية ، الذين يرون أنّ أساس طريقتهم .

[قطع علائق القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه] .

ومن تمام طريقتهم أيضاً ، كما يقول الغزالى :

« أن تخلو بنفسك فى زاوية ، تقتصر ، من العبادة على الفرائض والرواتب وتجلس فارغ القلب ، مجموع الهم ، مقبلا بذكرك على الله ، وذلك فى أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى، فلا تزال تقول : الله الله ، مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنتهى إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده، ثم تصير مواظباً عليه ، إلى أن لا يبقى فى قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً فى قلبك على اللزوم والدوام ،ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك ، إلا فى الاستدامة لدفع الوساوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . . . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى . . .

فهذا منهج الصوفية ؛ وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط] .

وإيضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصي ، وصقل بالطاعات ، أشرقت صفحته ، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدنى أخذاً من قوله تعالى :

« وآتيناه من لدنّا علما » .

وفسروا الرزق فى قوله تعالى :

« ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » .

بالعلم من غير تعلم .

طبّق الغزالى هذا المنهج على نفسه حتى طهرت وصقل قلبه ، كما يحدثنا هو [وانكشف لى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذى أذكره لينتفع به ، أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، فى ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . . . وأنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد] .

إلى أن يقول :

[وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر]

* * *

إذن عرف الغزالى ما كانت تتوق إليه نفسه من المعارف ، وأدركها إدراكاً يأمن معه الخطأ .

وبذلك يكون الغزالى قد تخلص من الشك الذى يدور حول معرفة الفرقة

الناجية بعد أن تخلص من الشك الذى يدور حول موازين الحقيقة .

ومنذ هذا الوقت فقط يمكن استمداد مؤلفاته لتكون مصدراً يصور لنا آراءه وأفكاره ونظرياته . أما ما قبل ذلك التاريخ فلا .

على أنه لا ينبغى الوثوق بكل مؤلفاته فى هذه الفترة لتكون مستمداً لأفكاره ؛ لأن للغزالى بصدد تصوير الحقيقة و إعلانها رأياً جديراً بالاعتبار ، ذلك أنه يرى أن الناس متفاوتون فى الاستعدادات والمدارك . والدين فى نظر الغزالى سمح سهل ، لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم ، نظرة واحدة ، فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر على الطلعة المتوثب ، إشباع رغباته ، بالبحث والنظر ولذلك يقول[1] :

[الناس ثلاثة أصناف :

١ ــ عوام ، وهم أهل السلامة البله .

٢ ــ خواص ، وهم أهل الذكاء والبصيرة .

٣ ــ و يتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص فإنى أعالجهم بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها ، فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها ــ القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية ــ خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن المقلد لا يصغى ، والبليد و إن أصغى فلا يفهم .

الثالثة ــ أن يعتقد فىّ أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البله وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة . وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة حيث قال :

---

(١) القسطاس المستقيم ص ٨٦ مطبعة التقدم .

[اُدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن] .

فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم ؛ فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرّت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير ، وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها ، كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمى ، وأن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذّى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدل فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن فى باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ؛ فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً . وإنى أدعوهم بالتلطف إلى الحق ، وأعنى بالتلطف ألا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن] .

وفى هذا ما يشير إلى أن الغزالى يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة ، وإلى أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة لعدم طاقتهم إياها ، لهذا فهو يقف منهم الموقف الذى يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد فى كتبه ذلك الأثر :

[خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذّب الله ورسولهُ ؟]

بل إن الغزالى ليدل على ذلك صراحة فيقول (١) :

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به فى التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء فى نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار .

---

(١) ميزان العمل .

فأما المذهب بالمعنى الأول ، فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين . فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه . فيقال هو أشعرى المذهب ، أو معتزلى ، أو شفعوى ، أو حنفى ؛ ومعناه أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به فى الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ؛ فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ، ولا منفصلا عنه ؛ لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ، ويثيبهم عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع عليه ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون مسترشداً ذكيًّا] .

إلى آخر ما ذكره من الشروط فى النص السابق .

ومن هذا يظهر أن الغزالى يقول عن الله مثلا للبليد ما لا يقوله للذكى ، ومعنى ذلك أنه يصور الحقيقة صوراً مختلفة ، على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك .

فلا يمكن إذن حتى من هذه الفترة — فترة الاطمئنان والكشف — استمداد كل مؤلفاته فى تصوير رأيه وتحديد مذهبه .

* * *

وبعد هذا فيمكننا أن نقسم حياة الغزالى إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التى سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقسميه .

٣ — فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التى سبقت شكه فيمكن التغاضى عنها ، لأنه فى هذه الفترة كان متعلماً لم يبلغ درجة النضوج الفكرى ، الذى يهيئ له أن يكون ذا رأى مستقل ، خصوصاً وقد حدثنا الغزالى أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا .

وأما الفترة الثانية : فتستبعد منها أيضاً فترة الشك العنيف ؛ لأنه لم ينتج فيها ، فتبقى لنا فترة الشك الخفيف ، وقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى .

وقد لاحظنا أن الغزالى خلالها ألّف فى علم الكلام ، وألف فى نقد الفلسفة وفى نقد مذهب الباطنية ، وكان يقوم بالتدريس فى مدرستى « نيسابور » و « بغداد » .

ومما يثير الدهشة أن شاكًّا فى الحقيقة يصدر تآليف إيجابية حول الحقيقة ، ويدرس تدريساً إيجابيًّا . وأعنى بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح دون النقد والتزييف .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان — وأعنى بالتأليف والتدريس السلبيين ، النقد والتزييف — لأن الشاك باحث لم تسلم لديه أدلة الدعاوى ، إذ قامت لديه حولها شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبه فى كتب أو ألقاها فى دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقيًّا مع نفسه ، لذلك لم يكن غريباً من الغزالى أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم .

غير أن قارئ كتابه « التهافت » الذى ينقد فيه الفلسفة ، يحس أن صاحبه

يحمل فى نفسه معانى إيجابية ، يريد أن يفسح الطريق لها بهدم ما يخالفها ، استمع إليه يقول :

[ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب — يعنى التهافت — إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله نسميه « قواعد العقائد » ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا فى هذا بالهدم] .

وقد وفى الغزالى بما وعد فألف كتابه المشهور « قواعد العقائد » فى علم الكلام.

وظاهر من ذلك أن الغزالى كان يهدم الفلسفة ، لأنها تناقض مذهباً كلامياً[1] معيناً يريد مناصرته .

وإذن فينضاف كتاب التهافت ، بمقدار ما فيه من النزعة الإيجابية ، إلى ما ألفه الغزالى فى علم الكلام ، وما قرره فى دروسه ، ليتضافر الجميع على تقوية هذا السؤال : كيف يؤلف الشاك فى الحقيقة تأليف إيجابية ، ويدرس تدريساً إيجابيًّا ؟ !

غير أن الغزالى قد تكفل بحل هذا الإشكال ، إذ قد حدثنا فى النص السابق أن للمذهب ثلاثة معانى :

١ — مذهب يتعصب له المرء ، لأنه مذهب البلد الذى نشأ فيه ، ومذهب أهله ومعلميه .

٢ — مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالهم .

٣ — مذهب يعتقده المرء فى نفسه خاصة ، لا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور سبقت الإشارة إليها .

فالغزالى فى حال شكه ، إنما كان يشك فى المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة التى يدين بها ، ويلقى الله عليها ، ولا يلزم من شكه فى

---

(١) لا كما فهم الأستاذ عبد الهادى أبو ريده فى تعليقه على كتاب ديبور ص ١٩٧ من « أن الغزالى كان يهدم الفلسفة ليقيم على أنقاضها مذهب التصوف » . لأن الغزالى فى تلك الحال لم يكن قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد .

المذهب بهذا المعنى ، أن يشك فى المذهب الرسمى ، الذى يتعصب له المرء ، وقد كان مذهب أهل السنة هو مذهب الدولة التى نشأ بين أحضانها ، ومذهب المدارس التى درج فى حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

ولذلك فإن كتبه الكلامية كلها مصدرة بمثل هذه الديباجة .

[الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده ، عصابة الحق وأهل السنة] .

وواضح أنه ما دام شاكًّا فى الحقيقة فى هذه الفترة ، فلا يصح الاعتماد على تآليفه فيها لتصوير آرائه .

وأما الفترة الثالثة : التى اهتدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية ، فهى الفترة التى يمكن استمداد تآليفه فيها ، لتصوير المذهب الحق عنده ، لكن ليست كل مؤلفات هذه الفترة تصلح لذلك ، لأن الغزالى لم يتخل فى هذه الفترة أيضاً عن مذهبيه بالمعنيين الآخرين . وقد كان الغزالى دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ضن بها على الجمهور أودعها .

[خالص الحقيقة وصريح المعرفة] .

فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً ، لا لبس فيه ولا غموض ، ومع ذلك لم أر منهم من أعطاه من العناية ما يستحقها ، حتى يفهم فهماً صحيحاً .

و بعد . . . فهذه صفحة مشرقة من تاريخ العلماء الأحرار ، ولعل فيها ما يشجع الباحثين على أن يتخلصوا فى بحوثهم من ربقة الجمود والهوى كليهما .

قيمة كتاب التهافت من وجهة نظر الغزالى

مر بنا أن الغزالى ألف كتاب « التهافت » وهو فى فترة شكه الخفيف ، أعنى أنه لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة بعد ، وهذا يقتضى عدم اعتبار كتاب التهافت مصدراً من المصادر التى تستمد منها آراء الغزالى واتجاهاته الفكرية .

ولقد قسم الغزالى كتبه قسمين :

قسم سماه [المضنون بها على غير أهلها] وقد ادخر محتويات هذا القسم لنفسه ، ولآخرين اشترط فيهم شروطاً يندر توافرها لشخص .

وقسم قدمه للجمهور ، واعتبره خاصًّا بهم لائقاً بمستواهم العقلى .

ثم إنه جعل كتاب التهافت من القبيل الثانى ، فلا يصح إذن جعله من المصادر التى تصور آراء الغزالى كما يدين بها ، استمع إليه يقول[1] .

« وفى الرسالة القدسية أدلة العقيدة — وتقع فى عشرين ورقة — وهى أحد فصول كتاب « قواعد العقائد » من كتاب « الأحياء » . وأما أدلتها مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأنق فى إيراد الأسئلة والإشكالات ، فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد[2] » فى مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ فى التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمى ، الذى يصادف فى كتب المتكلمين ، وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ، فإن المتكلم لا يفارق العامى إلا فى كونه عارفاً ، وكون العامى معتقداً ، بل هو أيضاً عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ، ويحرسه من تشويش المبتدعة ، ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً فى كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب المحبة ، وباب التوحيد ، من أول

---

(١) الأربعين فى أصول الدين ص ٢٤ المطبعة العربية .

(٢) وهو يعد الآن للطبع .

كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

وتصادف منها مقداراً صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، فى كتاب « المقصد الأقصى فى معانى أسماء الله الحسنى » لا سيما فى الأسماء المشتقة من الأفعال .

و إن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمجة ولا مراقبة ، فلا تصادفه إلا فى بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها .

و إياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتشرئب لطلبه ، فتستهدف للمشافهة بصريح الرد ، إلا أن تجمع ثلاث خصال :

إحداها : الاستقلال فى العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

الثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيح لك السعادة فى أصل الفطرة ، بقريحة صافية وفطنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العلوم . . . إلخ) .

فأنت ترى فى هذا كله ، أنه

جعل كتب « علم الكلام » فى ناحية ،

وجعل الكتب « المضنون بها على غير أهلها » فى ناحية أخرى .

وجعل الأخيرة هى وحدها التى تحتوى الحقيقة ، كما يفهمها وكما يدين بها .

والتهافت من كتب الكلام وليس من الكتب المضنون بها على غير أهلها .

أما أنه ليس من الكتب المضنون بها ، فلأنه جرت عادته فى هذه الكتب أن يأخذ العهد على قارئها ، ألا يقدمها إلا لمن استجمع الشروط المذكورة آنفاً ، والتهافت ليس فيه هذا العهد .

وأما أنه من كتب الكلام فلقول الغزالى نفسه فى جواهر القرآن :

[ومن العلوم ما يعنى بمحاجة الكفار ومجادلتهم ، ومنها يتشعب علم الكلام

المقصود لرد البدع والضلالات ، ويتكفل به المتكلمون وقد شرحناه على طبقتين سمينا :

الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » .

والطبقة التى فوقها « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة .

ولا يكون هذا العلم مليئاً[1] بكشف الحقائق . وبجنسه يتعلق الكتاب الذى صنفناه فى « تهافت الفلاسفة » . . .

كذلك يقول الغزالى فى كتاب جواهر القرآن :

« وهذه العلوم — أعنى علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد — أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذى رزقنا منه ، مع قصر العمر ، وكثرة الشواغل والآفات ، وقلة الأعوان والرفقاء ، بعض التصانيف ؛ لكنا لم نظهره ، فإنه يكل عنه أكثر الأفهام ، ويستضر به الضعفاء ، وهم أكثر المترسمين[2] بالعلم ، بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر[3] . . .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب فى يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات] .

فأنت ترى فى ذلك أنه لا يصح مطلقاً استمداد آراء الغزالى الخاصة به ، إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره ، وظاهر أن كتاب « التهافت » ليس من بينها ، فلا يصح اعتباره مصوراً لآراء الغزالى وأفكاره الخاصة .

وأخيراً فقد ألف الغزالى كتاب « التهافت » حين كان يطلب الجاه ، والشهرة وبعد الصيت ، فيناصر به المذهب الذى يجلب له كل ذلك ، لا المذهب الحق فى ذاته ، وذلك أن أهل السنة فى تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ؛ ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة ،

---

(١) لعلها معنيا .

(٢) والعلماء المترسمون هم علماء الكلام فى زمنه .

(٣) وهنا يذكر شروطاً كالشروط التى مرت آنفاً ص ٦٧ .

والرد عليهم ؛ ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة ، حتى يعيش مذهب أهل السنة فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم ، لينال من ألقاب الفخار ما تصبو إليه نفسه ، مما لم ينله أحد قط ؛ فوجد « أبو حامد » فى هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، طيرت اسمه فى الآفاق ، ورددت فى الخافقين ذكره ، قال الغزالى :

[ولم يكن فى كتب المتكلمين من كلامهم — يعنى الفلاسفة — حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عامى ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية فشمرت عن ساق الجد .إلخ]

ولسنا نظلم الغزالى حين نقول عنه :

إنه فى تلك الفترة التى ألف فيها كتاب « التهافت » كان يطلب الجاه ، والشهرة ، وبعد الصيت ، فها هو ذا يتحدث عن نفسه فى تلك الفترة فيقول :

[ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس — يعنى حين هم بالخروج من بغداد لتطبيق منهج الصوفية على نفسه — فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه ، وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافى الأحوال] .

ويقول فى موضع آخر — حين رجع بعد الخلوة ليزاول التدريس بنيسابور —:

[وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ، فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت فى ذلك الزمان — يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب التهافت — أنشر العلم الذى به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولى ، وعملى ، وكان ذلك قصدى ونيتى] .

* * *

يخلص من كل هذا أن كتاب « التهافت » لا يصلح اتخاذه مرجعاً لتصوير أفكار الغزالى ، التى يدين بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه

الأفكار من كتبه التى ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، والتى سماها « المضنون بها على غير أهلها » .

وهذا لا يتنافى مع اعتبار « كتاب التهافت » من الكتب التى عالجت مسائل علم الكلام علاجاً دقيقاً ، وموفقاً فى الوقت ذاته .

ولا مع نسبة « كتاب التهافت » إلى الغزالى بمعنى أنه ألفه ، لا بمعنى أن ما جاء فيه من أفكار يصور آخر مرحلة من مراحل التطور الفكرى التى انتهى إليها مطاف الغزالى .

* * *

وبعد فنى هذه الصورة يجب أن يظهر الغزالى ، وفى هذه الحدود يجب أن يقرأ « كتاب التهافت » .

سليمان دنيا

تهافت الفلاسفة



بسم الله الرحمن الرحيم

نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية ، وجوده المجاوز كل غاية ؛ أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية ؛ وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقاً فآثر اتباعه واقتفاءه ، ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواءه ؛ وأن يلقينا السعادة التى وعد بها أنبياءه وأولياءه ؛ وأن يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور — إذا ارتحلنا عن دار الغرور — ما ينخفض دون أعاليها مراقى الأفهام ، ويتضاءل دون أقاصيها ، مرامى سهام الأوهام ؛ وأن ينيلنا — بعد الورود على نعيم الفردوس ، والصدور من هول المحشر — ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ وأن يصلى على نبينا المصطفى ، محمدة خير البشر ، وعلى آله الطيبين ، وأصحابه الطاهرين ، مفاتيح الهدى ، ومصابيح الدجى ، ويسلم تسليما .

أما بعد فإنى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ؛ ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى إلفى [1] كتقليد اليهود والنصارى ؛ إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم [2] وأولادهم ، وعليه درج أباؤهم وأجدادهم ؛ وغيرُ بحث نظرى ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه ، الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع [3] بالخيالات المزخرفة كلامع

(١) نسبة إلى الألف بمعنى العادة .
(٢) لعلها « نشوء أولادهم » .
(٣) أى وصادر عن الانخداع .

السراب ، كما اتفق لطوائف من النظار فى البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط [١] وبقراط [٢] وأفلاطون [٣] وأرسطوطاليس [٤] وأمثالهم ، وأطنابَ طوائف من متبعيهم وضلالهم [٥] فى وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم [٦] — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم — مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم — منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخراطاً فى سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ، ظنًّا بأن إظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع فى تقليد الباطل ، جمال ، وغفلةً منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد ، خرق وخبال ؛ فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً [٧] دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً ، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس فى سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء .

---

(١) فيلسوف يونانى ولد عام ٤٧٠ ق . م .

(٢) هو أبو الطب القديم ولد عام ٤٦٠ ق . م .

(٣) فيلسوف يونانى ولد بأثينا فيما يرجح بين سنتى ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق . م .

(٤) فيلسوف يونانى ولد بأسطاجيرا عام ٣٨٤ ق . م .

(٥) الضالين بسببهم .

(٦) واستقلالهم .

(٧) يعنى تقليداً .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم . وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء ، هذا من حكاية مذهبهم على وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر . وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ، اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار [1] ؛ ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ؛ ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله ، وأنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ؛ ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ؛ ونبين أن كل ذلك تهويل ، ماوراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق ، لإظهار ما قصدناه من التحقيق .

ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى الكتاب .

---

(١) الغمر كقفل الذى لم يجرب الأمور ، وغمار الناس بضم الغين وفتحها ، زحمتهم .

مقدمة

ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فإن خبطهم[1] طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة ، فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذّبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » ؛ وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهى[2] ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون[3] على صدق

---

(١) وفى نسخة « خطبهم » .

(٢) فى تسميته بالإلهى أقوال ، فمن قائل : سمى بذلك لأنه أول من جعل الألوهية نظرية فلسفية ومن قائل : كانوا يعتقدون أنه انحدر من سلالة الآلهة .

(٣) لا أعرف عن الفلاسفة هذا الاستدراج الذى يدعيه الغزالى وينسبه إليهم ، وإنما الذى أعرفه أن للفلاسفة منهجاً فى التربية درجوا عليه فى تنشىء تلامذتهم . ذلك أن العلوم النظرية تنقسم عندهم — كما حكى الغزالى نفسه فى كتاب « مقاصد الفلاسفة » — إلى « ثلاثة أقسام ، لأن الأمور المعقولة لا تخلو :

إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة ، كذات الله تعالى . . . إلخ

وإما أن تكون متعلقة بالمادة ، وهذه لا تخلو إما أن تكون بحيث تحتاج إلى مادة معينة ، حتى لا يمكن أن تتحصل فى الوهم بريئة عنها ، كالإنسان . . . إلخ .

وإما أن يمكن تحصيلها فى الوهم بريئة عن مادة معينة ، كالمثلث والمربع . . . إلخ . فإن هذه الأمور — يعنى المثلث وأشباهه — لا يتقوم وجودها إلا فى مادة معينة ، ولكن ليس يتعين لها فى الوجود مادة خاصة ، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا فى مادة معينة . . .

والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة بالكلية هو العلم الإلهى ، والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة فى الوهم لا فى الوجود هو الرياضى ، والذى يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة هو الطبيعى » .

علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، و يستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية .

ثم المترجمون لكلام « رسطاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام ، « الفارابى[1] أبو نصر » و « ابن سينا[2] »

فهذه العلوم — كما ترى ، وكما يذكر الغزالى نفسه فى « مقاصد الفلاسفة — مترتبة بحسب موضوعها « فالعلم الإلهى يسمى العلم الأعلى » ، ومعنى ذلك أنهم لا يبدأون به ، بل يكون آخر المطاف ، « والعلم الرياضى يسمى العلم الأوسط» ، ومعنى ذلك أنه يأتى بعد شيء وقبل شيء ، « والعلم الطبيعى يسمى العلم الأدنى » ، ومعنى ذلك أنه يجيء فى البداية ، فهم كانوا يراعون التدرج الطبيعى ، فالمحسوسات لكونها حاضرة مألوفة ، يتيسر البدء بها ، ثم لا ينبغى القفز منها إلى العلم الإلهى الذى يبحث فى المجردات الصرفة بل يجب إعداد الذهن لذلك بمزاولة الرياضيات التى تدرس أموراً إن لم تتجرد عن المادة خارجاً فقد أمكن للوهم تجريدها عنها ، فهو إذن قنطرة يمكن العبور عليها إلى العلم الأعلى .

هذا هو مقصدهم ويؤيد ذلك ما روى من منهج أفلاطون فى الجمهورية من أنه كان يتدرج بالناشئة من علم إلى علم ، ومن فن إلى فن ، وأيضاً هذه العبارة التى كانوا يكتبونها على أبواب معاهدهم « لا يدخل عندنا من لم يكن رياضياً » .

فنى ضوء هذا البيان إذا أخذ الفلاسفة الطريق على من يريد الخوض فى الإلهيات قبل أن يستعد لذلك بمزاولة المنطق والرياضة لم يكونوا يقصدون بذلك إلا أن يوجهوه التوجيه الصحيح فى نظرهم ، لا أن يستدرجوه على هذه الصورة التى يصورهم بها الغزالى ، والتى تشعر بأن ذلك منهم ضرب من ضروب الخداع والمراوغة .

والأمر فى نظرى بين لا يحتمل الخلاف فإنه إذا أراد المرء أن يأخذ العقيدة مفلسفة وأن يزج بنفسه فى مضايق الإشكالات التى افتن فيها الفلاسفة ، فلا بد له من التمرس قبل ذلك بفنون من العلم كما يشترط الفلاسفة ، أما إذا أراد أن يأخذ العقيدة سمحة نقية ، فلا حاجة به إلى الرياضة ، ولا إلى شىء مما عند الفلاسفة ، بل ينبغى أن يتجه بادىء ذى بدء إلى الكتاب والسنة .

على أنه ليس يبعد أن يكون قد وقع للغزالى مناظرة فى الإلهيات مع بعض المتفلسفة فى عصره ، لجأ فيها إلى الحيلة التى يذكرها الغزالى خلاصاً من الحرج ، أو يكون الغزالى قد سمع أو قرأ عن واقعة كهذه . ومن حفظ حجة على من لم يحفظ .

(١) فارسى الأصل ولد بـ « وسيج » بمقاطعة من « خراسان » تسمى « فاراب » وقيل إن بلده « أطرار » فيما وراء النهر ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفى فى رجب عام ٣٣٩ هـ .

(٢) الملقب بـ « الشيخ الرئيس » فارسى الأصل ، نشأ فى ولاية ما وراء النهر ، ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفى عام ٤٢٨ هـ .

فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال، فان ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى فى اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل فى إبطاله ، فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين ، كى لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

---

(١) تمارى : شك .

مقدمة ثانية

ليعلم أن الخلاف بينهم و بين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم — تعالى[1] عن قولهم — جوهراً ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع[2] أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما أراده خصومهم .

ولسنا نخوض فى إبطال هذا[3] ، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً

---

(١) ما داعى هذا التنزيه مع جعل الخلاف فى هذه المسألة لفظياً ؟ .

(٢) الموجود عند الفلاسفة إما حال ، و إما محل ، وإما مركب منهما ، و إما لا حال ولا محل ولا مركب منهما ؛ والحال إما أن يغير حقيقة ما يحل فيه ، أولا ، الثانى كالسواد فإنه إذا حل بالخشب لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشباً ، والأول كالإنسانية التى تحل فى النطفة فإنها إذا حلت بها غيرت حقيقتها ودخلت فى كيانها أى قومتها فالسواد يسمى عرضاً ومحله يسمى موضوعاً ، والإنسانية تسمى صورة ومحلها يسمى هيولى ، والمركب من الهيولى والصورة يسمى جسماً ، والذى ليس حالا ولا محلا ولا مركباً منهما هو المجرد عن المادة وهو إما أن يتصل بالأجسام اتصال تدبير وإشراف ، أولا ، الأول يسمى نفساً ، والثانى يسمى عقلا . فالعقل والنفس والجسم والهيولى والصورة ، كل ذلك يسمى عندهم جوهراً ، وأما الحال الذى لا يغير ما حل فيه فهو وحده الذى يسمى عرضاً ومحله يسمى موضوعاً ، ومن هنا عرفوا الجوهر بأنه « الموجود لا فى موضوع » وهذا التعريف يشمل الأنواع الخمسة السابقة .

فقول الغزالى « مع تعريفهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع » كلام صحيح وقوله فى تفسيره « أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه » كلام غير صحيح إذ الصورة غير قائمة بنفسها والهيولى تحتاج إلى مقوم يقومها ، فتخرج كل هذه عن تعريف الجوهر ، فلعله يريد أن يقصر الجوهر على بعض أفراده حتى يصح انطباقه على الإله ، عند من يسميه جوهراً ولكنه إن أراد ذلك لم يخرج النفس ، والنفس عندهم لا تقال على الإله بل يقال عليه عندهم « عقل » فقط .

(٣) أى فى هذا الكتاب المخصص للبحث فى العقيدة . و إلا فالخوض معهم فى هذا الموضوع فى كتاب من كتب الفقه أو اللغة لا بأس به متى كان موضوع البحث يتصل بواحد منهما ، والغزالى كفقيه لا بأس بأن يخوض معهم فيه فى كتبه الفقهية .

عليه ، رجع الكلام فى التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللغة ، وإن سوّغت اللغة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه فى الشرع ، إلى المباحث الفقهية ، فإنّ تحريم إطلاق الأسامى وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع .

ولعلك تقول : هذا إنما ذكره المتكلمون فى الصفات ، ولم يورده الفقهاء فى فن الفقه ؛ فلا ينبغى أن تلتبس عليك حقائق الأمور بالعادات والمراسم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال .

القسم الثانى : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل — صلوات الله عليهم — منازعتهم فيه ، كقولهم : إن الكسوف القمرى عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر فى ظل الأرض ، انقطع عنه نور الشمس ؛ وكقولهم : إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة .

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض فى إبطاله ، إذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة فى إبطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريبة ، فمن يطلع عليها ، ويتحقق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ، ومدة بقائهما إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه وإنما يسترب فى الشرع ، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه ؛ وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

فإن قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ قلنا : وليس فى هذا ما يناقض ما قالوه ، إذ ليس فيه إلا نفى وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ،

والأمرُ بالصلاة عنده ؛ والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحباباً ؟

فإن قيل: فقد روى أنه قال فى آخر الحديث: « ولكن الله إذا تجلى لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى ؛ قلنا هذه الزدة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ؛ وإنما المروى ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحاً ، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التى لا تنتهى فى الوضوح إلى هذا الحد . وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك .

وهذا[1] لأن البحث فى العالم عن[2] كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطاً[3] أو مسدساً ، أم مثمناً ؛ وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة — كما قالوه — أو أقل أو أكثر ؛ فنسبة النظر فيه[4] إلى البحث الإلهى ، كنسبة النظر فى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان ؛ فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول فى حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ؛ وقد أنكروا جميع ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

* * *

---

(١) أى انصرافنا عن مناقشتهم فى أمثال هذه المسائل .

(٢) أى أن البحث الذى يهمه فى شأن العالم إنما يكون عن هذه النقطة فقط وهى كونه حادثاً أو قديماً .

(٣) يعنى مبسوطاً .

(٤) أى فى هذا التفريع والتفصيل .

مقدمة ثالثة

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة[1] وأخرى مذهب الكرامية[2] ؛ وطوراً مذهب الواقفية[3] ، ولا أتنهض ذابّاً عن مذهب مخصوص

---

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، وهم فرق متعددة ، ولكن يجتمعون على أمور ، منها نفى زيادة الصفات على ذات الله ، فهو عندهم عالم بذاته قادر بذاته . . . إلخ ؛ وأن كلامه محدث مخلوق فى محل وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله فى المصاحف حكاية عنه ؛ وأنه لا يرى بالأبصار فى دار القرار ؛ وأنه لا يشبه خلقه فى شأن من الشئون ، ومن أجل هذا أوجبوا تأويل الآيات التى ربما تشعر بذلك ؛ وسموا هذا النمط توحيداً . وأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً عقاباً فى الدار الآخرة ، والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ؛ وأن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ؛ وأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض ، والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة ، عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود فى النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعداً وعيداً . وأن معرفة الله ، وشكر نعمته ، واجب بالعقل قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واجتناب القبيح واعتناق الحسن واجبان كذلك ، وورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء — عليهم السلام — امتحاناً واختباراً ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حى عن بينة .

(٢) أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام يقول عنه الشهرستانى : « إنه من الصفاتية لأنه يثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه ، نصوا على أن معبودهم على العرش استقراراً ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، وأنه أطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا » .

ويقول صاحب « مقالات الإسلاميين » : « الفرقة الثانية عشرة من المرجئة « الكرامية » « أصحاب محمد بن كرام » : يزعمون : أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان ، دون القلب ، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شىء غير التصديق باللسان إيماناً ؛ وزعموا : أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا : أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له « باللسان » .

(٣) لم أجد هذا الاسم وإنما وجدت « الواقفة » يقول صاحب « مقالات الإسلاميين » :

بل أجعل جميع الفرق إلباً [١] واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

« الصنف الثانى والعشرون من الرافضة ، يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى « جعفر بن محمد » ويزعمون « أن جعفر بن محمد » نص على إمامة ابنه « موسى بن جعفر » وأن « موسى بن جعفر » حى لم يمت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، وحتى يملأ الأرض عدلا وقسطاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، وهذا الصنف يدعون « الواقفة » لأنهم وقفوا على « موسى بن جعفر » ولم يجاوزوه إلى غيره ، ويدعون أيضاً « الممطورة » لأن « موسى بن عبد الرحمن» لما ناظرهم قال لهم : « أنتم أهون على من الكلاب الممطورة » .

« والممطور » من المطر قال فى القاموس : مكان ممطور ومطير ، وقع عليه المطر .

(١) يقال : هم إلب واحد ، بكسر الهمزة والفتح لغة ، أى جمع واحد .

مقدمة رابعة

من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج – إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج – قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات ؛ فمن يقلدهم فى كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك فى أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر علىّ دركه ، لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل – وهو الحساب – فلا تعلق للإلهيات به ، وقول القائل : إن فهم الإلهيات يحتاج إليها ؛ خرق ، كقول القائل : إن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها[1] ، أو الحساب يحتاج إلى الطب ؛ وأما الهندسيات التى هى نظر فى الكم المتصل فيرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز ، كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الأكر المتحركة فى الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ؛ فلنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً – فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه – ولا يقدح ذلك[2] فى شىء من النظر الإلهى ، وهو[3] كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر[4] حى ، يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثمن ، وأن يعرف عدد جذوعه ، وعدد لبناته ، وهو هذيان لا يخفى فساده ، وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ، ما لم يعرف عدد طبقاتها ،

---

(١) يعنى الرياضيات .

(٢) أى الجهل بذلك .

(٣) أى قولهم بضرورة ذلك فى النظر الإلهى .

(٤) فى ذكر وصفى العالم والقادر ما يجعل المثال غير متمش مع غرض الغزالى بسهولة فتأمل .

ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ، ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل[١] .

نعم قولهم : إن المنطقيات لابد من أحكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » فإذا سمع المتكايس المستضعف ، اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لايعرفه المتكلمون ، ولايطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة فى الإضلال ، نرى أن نفرد القول فى « مدارك العقول » فى هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردها بعبارات المنطقيين ، ونصبها فى قوالبهم ، ونقتفى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم — أعنى بعباراتهم فى المنطق — ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى » و « قاطيغورياس » التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية .

ولكنا نرى أن نورد « مدارك العقول » فى آخر الكتاب ، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه ، ومن لايفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم ، فينبغى أن يبتدئ أولا بحفظ كتاب « معيار العلم[٢] » الذى هو الملقب بالمنطق عندهم .

---

(١) وقد عرفت فيما سبق قول الفلاسفة فى الرياضات وأن ضرورة تقديم دراستها على الإلهيات له ما يبرره فى نظرهم وليس مجرد استدراج ، ثم إنه سيأتيك فى نفس هذه المقدمة اعتراف الغزالى بأن المنطق واجب التقديم عليها ، ولو رحت تسأل الغزالى ، هل فى الإمكان البدء بتعلم المنطق ؟ ؛ أم يجب قبله مزاولة بعض العلوم التى فيها مران عقلى كالرياضات مثلا ، لأجابك بالمعقول المشاهد وهو أن المنطق من العلوم الصعبة التى لا يمكن للمتعلم الذى لم يمارس شيئاً من العلوم أصلا أن يبدأ به ، وإذن لا بد قبله من مدارسة علوم تشبهه وتمت إليه بسبب ، وأشبه شىء به هو الرياضة .

(٢) هذا الكتاب موجود ، طبعته على حدة ، دار المعارف بتحقيقنا .

ولنذكر الآن بعد المقدمات .

فهرست المسائل

التى أظهرنا تناقض مذهبهم فيها فى هذا الكتاب .

وهى عشرون مسألة :

المسألة التاسعة عشرة : فى قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
« العشرون : فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار ، باللذات والآلام الجسمانية .

فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ، وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة .

وأما المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ، وسنورد فى كتاب « معيار العلم » من جملته ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا الكتاب إن شاء الله .

مسألة [١]

فى إبطال قولهم بقدم العالم

تفصيل المذهب :

اختلف الفلاسفة فى قدم العالم؛ فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولا له ، ومساوقاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم البارى عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكى عن أفلاطن أنه قال : العالم مكوّن ومحدث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له[1].

وذهب جالينوس فى آخر عمره فى الكتاب الذى سماه « ما يعتقده جالينوس رأيا » إلى التوقف فى هذه المسألة . وأنه لا يدرى: العالم قديم أو محدث ؟ وربما

---

(١) أشار الجلال الدوانى إلى الخلاف حول رأى أفلاطون فقال : « ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم ، فقيل إن مراده الحدوث الذاتى ، وقد رأيت أنا كتاباً بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ — يشير إلى تاريخ زمنه — بأربعمائة سنة ؛ ذكر فيه — نقلا عن أرسطاطاليس — أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ، إلا رجلا واحداً منهم ، وقال مصنف ذلك الكتاب : إن مراد أرسطو مى هذا الرجل ، أفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى .

وقوله : « فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى » يفسر بأن حمل قول أفلاطن على الحدوث الذاتى يجعل معنى العبارة هكذا : « اتفق الفلاسفة على قدم العالم إلا أفلاطون فإنه قال بحدوثه حدوثاً ذاتياً ، فبمقتضى قاعدة الاستثناء يكون رأى الفلاسفة محمولا على القدم الذاتى وهو خلاف المروى عنهم ثم نقل الحدوث عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد » .

دل على أنه لا يمكن أن يعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصاء هذه المسألة فى نفسها على العقول ، ولكن هذا كالشاذ فى مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا [١] .

إيراد أدلتهم : لو ذهبت أصف ما نقل عنهم فى معرض الأدلة ، وذكر [٢] فى الاعتراض عليه ، لسوّدت فى هذه المسألة أوراقا ، ولكن لا خير فى التطويل فلنحذف من أدلتهم ، ما يجرى مجرى التحكم ، أو التخيل الضعيف ، الذى يهون على كل ناظر حله ، ولنقتصر على إيراد ما له وقع فى النفس ، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظار ، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن .

وهذا الفن من الأدلة ثلاثة :.

---

(١) ربما يقال : إن فى الكون حوادث قطعاً على رأى الفلاسفة ، كالأعراض التى يشاهد وجودها بعد عدمها ، فكيف إذن صدرت ؟ ! إنها لا بد أن تكون صادرة عن قديم ، فكيف يصح قولهم : « لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة ؟ » فيجاب بما أجابوا به من أن الموجودات التى تحل فى المحال كالأعراض حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، قديم من وجه ، وهو الحركة الدورية » .

(٢) أليس يفيد هذا اعتراف الغزالى بانتفاعه بآراء من سبق ، فى نقد الفلاسفة ، وقد تنبه لهذه الملاحظة الدكتور « بينيس » فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » حيث يقول فى ص ١٦ من ترجمة الدكتور « عبد الهادى أبو ريدة » : « وردوده – يعنى النظام – على الدهرية جديرة بالاعتبار ، لأنها هيأت للغزالى اعتراضاً وجهه للفلاسفة . . . وإذن فالكتابان اللذان نشرا أخيراً من كتب مباحث الكلام الأولى ، وهما كتاب « مقالات الإسلاميين » وكتاب « الانتصار » يهيئان فى هذا الموضوع وفى غيره ، شواهد على أن لآراء الغزالى أصولا تمتد عروقها فى مباحث الكلام الأولى ، بل فى أقدم هذه المباحث » .

الأول

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ؛ فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك ؛ وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ؟ ، ولمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ ، والسؤال فى حدوث المرجح قائم .

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط ، وإما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لمَ لمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يحال على عجزه[1] عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القديم[2] من العجز إلى القدرة ، والعالمُ من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض[3] ، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ؛ فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده

---

(١) يعنى الإله .

(٢) يعنى الإله .

(٣) ونفى الغرض أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين ، أما عند الأشاعرة : فلأن الذى يفعل لغرض ناقص فى ذاته مستكمل بهذا الغرض .

وأما عند الفلاسفة فلقول ابن سينا فى الإشارات : [تنبيه : اعلم أن الشيء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من ألا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ، لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً ، فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب] .

بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدوثه فى ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثه لا فى ذاته لا يجعله مريداً .

ولنترك النظر فى محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً فى أصل حدوثه ؟ ! وأنه من أين حدث ؟ ! ولمَ حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ ! أحدث الآن لا من جهة الله ؟ ! فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ ! وإن حدث بإحداث الله ، فلمَ حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ! ألعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة . فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث[١] ؟ ! عاد الإشكال[٢] بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ ! فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم فى قدرة أو آلة أو وقت[٣] أو غرض ، أو طبع ؛ محال ، وتقدير تغير حال محال ، لأن الكلام فى ذلك التغير الحادث كالكلام فى غيره

تنبيه : فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، أو أن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شىء ، وأن لفعله لمية » .

(١) فى طبعة « بيروت » التى هى أصح النسخ الموجودة « وحدث » بزيادة واو على اعتبار أن قوله « عاد الإشكال » جواب لقوله « فلما أن تبدل » وهو غير صواب .

(٢) يعنى بالإشكال هنا ما سبق من قوله « لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث . . . إلخ » والمراد بقوله « أو طبيعة » طبيعة الإمكان حتى تكون الأمور الأربعة المذكورة هنا هى نفسها المذكورة فى الإشكال المحول عليه .

(٣) انظر ما معنى هذه الكلمة ؟ لم يرد لهذه الكلمة ذكر فى التفصيلات السابقة ، فكيف أوردها فى الإجمال ؟

وعلى أية حال فيجدر أن يشار هنا إلى ما نبه إليه ابن سينا فى الإشارات الفصل الثانى عشر من النمط الخامس ، طبع دار المعارف من أن أبا القاسم البلخى المعروف بالكعبى هو وفرقته ذهبوا إلى استحالة وجود العالم قبل الوقت الذى وجد فيه لأنه لم يكن قبل وقت وجوده وقت وبملاحظة رأى الكعبى هذا يدخل الوقت ضمن الآلة وغيرها من الأمور التى يعمل لوجودها وعدمها حساب عند البحث فى حدوث العالم وقدمه .

والكل محال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة [١].

---

(١) ذلك هو دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم ، ويصور الفلاسفة صدور العالم عن الله على الوجه الآتى : [صدر عن الله العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ثان ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى – وذلك لأنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وهذه جهات ثلاث مختلفة ، فيصدر عن كل جهة شىء ، الأشرف عن الأشرف ، والأدنى عن الأدنى – ويلزم عن العقل الثانى ثلاثة أمور أيضاً من هذا القبيل ، وهكذا ، حتى نتنهى إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذى يلزم عنه المادة التى فى مقعر فلك القمر ، القابلة للكون والفساد ؛ ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ، وأصل هذه المواليد الثلاثة العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فتكون محتويات العالم العلوى ، العقول العشرة والنفوس التسعة ، والأفلاك التسعة . ومحتويات العالم السفلى ، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعة] .

فالعقول ، والنفوس الفلكية ، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها ؛ والعنصريات بمادتها ، وصورها الجسمية ، كل ذلك قديم عندهم ، وأما الصور الشخصية للعنصريات فحادثة وكذلك الأعراض ، وأما الصور النوعية للعنصريات ، فينقل عنهم فيها خلاف .

إذا كان الفلاسفة هكذا يصورون العالم ، فيجعلون بعضاً منه قديماً ، وبعضاً حادثاً ، فهل الدليل الذى نقله الغزالى عنهم هنا ، والذى هو صورة طبق الأصل – كما رأينا فى المقدمة – لما ذكره ابن سينا فى الإشارات ، ينتج هذا التصوير ؟ أم ينتج فقط أن العالم فى جملته قديم ، ولو على صورة أخرى ، كأن يكون القديم مثلا – هو :

ا – الهيولى

ب – بعض الكائنات الروحية

فبقدم الهيولى يتحقق القدم الذى يراه الفلاسفة ضرورياً .

وبقدم بعض الكائنات الروحية ، يمكن تفادى الصعوبة التى تنشأ من اتصال المادة بالله مباشرة ، فيكون لهذه الكائنات الروحية من تعدد الجوانب ما يمكن لها من الاتصال بالله والاتصال بالمادة .

وبناء على هذا التصوير يمكن تعرض عالم الأفلاك للتغير حسب قول الله تعالى :

[يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ، وبرزوا لله الواحد القهار] . وقوله عزمن قائل :

[إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت . . .]

وقوله : [إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثرت . . . إلخ] .

لأنه لا يكون قديماً إلا هيولاه ، أما صوره فيجوز أن تتبدل .

فإن أصروا على أن هيولى الأفلاك وصورها قديمة ، أو لم يجعلوا الأفلاك مؤلفة من هيولى وصورة كما تتألف العناصر ، كان لا بد لهم من مواجهة المشكلتين الرئيسيتين التاليتين :

الأولى : لزوم صدور العالم بالإيجاب عن الله تعالى .

والثانية : لزوم استمرار بقاء عالم الأفلاك على الوضع الذى هو عليه الآن ، وهو يتنافى مع الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً ، ولكثير سواها .

. . . .

فإذا ارتضى الفلاسفة تصوير العالم بالصورة التى أشرت إليها آنفاً ، فإنهم يخلصون من الصعوبة الثانية ، وتبقى فقط الصعوبة الأولى ، وعند ذلك يشركهم فى موقفهم غيرهم من أمثال ابن تيمية الذاهب إلى قدم العالم.

أما إذا رفضوا هذا التصوير فعليهم أمران :

أولا : أن يقدموا دليلا منتجاً لقدم عالم الأفلاك بالتفصيل .

ثانياً : أن يحددوا موقفهم من الآيات القرآنية التى تتنافى مع هذا التصوير.

أما بالنسبة للأمر الأول ، فكل مالهم بإزائه — بمقتضى اطلاعى طبعاً — إنما هو تصوير لكيفية صدور العقل الأول عن الله ، ثم صدور العقل الثانى والنفس الأولى وجسم الفلك الأول ، عن العقل الأول ، وهكذا إلى آخر السلسلة ، وهذا أشبه بالقصة منه بالاستدلال العقلى ، فلا يزال ينقصهم الاستدلال العقلى على قدم كل حلقة حلقة من هذه السلسلة .

وأما بالنسبة للأمر الثانى ، فقد بذل ابن سينا بخصوصه محاولة بسطها فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » الذى نشرته لأول مرة دار الفكر العربى بتحقيقنا ، فليرجع إليه من شاء .

* * *

هذا والذى يخلص من دليل الفلاسفة — الذى رواه الغزالى هنا على لسانهم — لإبطال حدوث العالم : أن حدوث العالم — فى نظر الفلاسفة — محال.

كما أن الذى يخلص من قول الغزالى — فيما يأتى بعد قليل — من أن :

[قدم العالم يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لإعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ، ونصفاً ، . . . إلخ ».

ومما رواه ابن سينا — فى الإشارات الفصل الثانى عشر من النمط الخامس ، طبع دار المعارف — عن المتكلمين من قولهم :

« إن الواجب لم يزل ولا وجود لشىء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شىء عنه .

ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وجد ، فالكل وجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود .

وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له.

ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد ما لانهاية له] .

الذى يخلص من كل ذلك أن قدم العالم — فى نظر المتكلمين — محال.

هكذا يقف الطرفان المتناظران على طرفى نقيض ، فيرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم ، واستحالة القول بالحدوث ، ويرى الآخر القول بوجوب الحدوث ، واستحالة القدم . وليس للقول بالإمكان نصيب من اعتبارهما.

ولعل من الطريف أن أسوق هنا رأى فيلسوف مسيحى — كان همه أيضاً أن يوفق بين الدين

. . . .

والفلسفة — عاش فى العصور الوسطى كما عاش ابن سينا والغزالى ، ويبدو أنه اطلع على وجهة نظرهما ، فهداه تشددهما إلى إمكان وجود حل وسط ، ذلكم هو القديس توما الأكوينى الذى عاش بين سنتى ١٢٢٥ ، ١٢٧٤ م ، والذى يصور الأستاذ يوسف كرم نظرية الخلق عنده على الوجه الآتى :

[... (ا) كل موجود — ما خلا الله — مخلوق من الله ضرورة ؛ لأن الوجود القائم بذاته ، لا يمكن أن يكون إلا واحداً ؛ فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه موجود بالمشاركة .

وليس الوجود بالمشاركة صدوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الحديثة ؛ لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً ، فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله .

ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذى يعتبر العالم مظهراً لله .

أما قول ابن سينا : إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد ، فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادى الذى يفعل بالصورة المعقولة ، ولما كان الله يتعقل أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة .

يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات ، ولئن كان المخلوق الموجود متناهياً ، فإن المسافة بين اللاوجود والوجود لا متناهية ، فالخلق يقتضى قدرة لا متناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار ، فهو ليس يريد بالضرورة ، أن يكون العالم ، لا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً .

وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم وأنصار الحدوث ، ذلك بأن البحث العقلى فى الإرادة الإلهية ، لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية ؛ أما الاختيار ، فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل ؛ إذا أوحى أن العالم حادث .

ولكن من جهة العقل البحت ، القدم والحدوث ممكنان على السواء ، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر ؛ فلئن كان الله — منذ الأزل — علة كافية للعالم ، وكان فاعلا بذاته ، على ما يقول أنصار القدم ؛ إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقر فى إرادته .

أما أدلة أرسطو فليست برهانية . وقد صرح هو فى كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية .

(حـ) كذلك ليس يمكن إثبات الحدوث بالبرهان ، لا من جهة الله كما أسلفنا ، ولا من جهة العالم ؛ فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان ، فليس يمكن أن نثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر (ويعلق الأستاذ يوسف كرم على هذه الحجة بقوله : « وهذه الحجة فيها نظر ، والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض ، وبنوع خاص يقول بتناقص الطاقة ، مما قد يميل بنا إلى نظرية الحدوث » .

. . . .

ولأنصار القدم ردود مقنعة على حجج أنصار الحدوث :

يقول هؤلاء : إن كل مصنوع فهو حادث .

ويرد أولئك : إن هذا يصدق على المفعول بالحركة ، الذى لا يوجد إلا عند نهاية الفعل ، أما الخلق ففعل آنى ، وهو — إذن — لا يقتضى تقدم الفاعل على المفعول بالمدة .

يقول أنصار الحدوث إذا كان العالم مصنوعاً من العدم ، فهو موجود بعد أن لم يكن موجوداً .

ويرد أنصار القدم : ليس القصد من المقدم أن العالم مصنوع بعد العدم ، بل إنه ليس مصنوعاً من شيء .

يقول أنصار الحدوث : لو كان العالم قديماً ، لكان مساوياً لله فى المدة .

ويرد أنصار القدم : إن الوجود الإلهى حاصل كله دفعة واحدة ، ووجود العالم حاصل بالتعاقب ، فليست هناك مساواة .

يقول أنصار الحدوث : لو كان العالم قديماً ، لكان قد سبق هذا اليوم، أيام لامتناهية ، ولما كان بلغ إلى هذا اليوم ، من حيث إن عبور اللامتناهى مستحيل .

ويرد أنصار القدم : الانتقال يكون دائماً من طرف إلى آخر ، وأى يوم ماض أخذت ، فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية ، وقد أمكن قطعها . وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أوساط لا متناهية .

يقول أنصار الحدوث : لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس فى عدد لامتناه ؛ ونفس الإنسان خالدة ، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية فى عدد لامتناه ، ومحال أن يوجد عدد لامتناه بالفعل .

ويرد أنصار القدم : إن هذه الحجة جزئية ، ويمكننا أن نقول : إن العالم قديم ، لا الإنسان .

ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدوث لا يعلم إلا بالإيمان ، وبأن فى اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات العقائد بالبرهان ، فلا يأتى بحجج غير قاطعة لئلا يظن بنا أننا إنما نتمسك بالعقائد استناداً إلى مثل هذه الحجج .

فما أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل !] . تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ١٨٢ ، ٣ ، ٤ دار الكاتب المصرى .

تلكم هى حكاية القديس توما للمشكلة ، وذلكم هو رأيه بصددها ، وهو رأى يختلف عما لابن سينا والغزالى . إنه يجعل الحدوث والقدم ممكنين ، أما ابن سينا فإنه يجعل الحدوث مستحيلا ، وأما الغزالى فيجعله واجباً . وبهذا نجد أنه قد تولد عندنا رأى ثالث فى المسألة .

ومن رأى القديس توما الرجوع بمسألة الحدوث إلى الأمين ونصوصه ؛ أما محاولة استمدادها من هذه الحجج القابلة للنقاش والنقد ؛ فإن فيه — مع إضعاف فكرة الحدوث — إضعافاً للعقيدة الدينية جملة إذ يظن بها أنها مستقاة من مثل هذه الحجج . وهو رأى شبيه بما سجلناه — فى المقدمة — للغزالى وديكارت .

فهذا أخيل أدلتهم ، وبالجملة كلامهم فى سائر مسائل الإلهيات أركّ من كلامهم فى هذه المسألة ، إذ يقدرون ههنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منها فى غيرها ، فلذلك قدمنا هذه المسألة ، وقدمنا أقوى أدلتهم .

* * *

الاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ !

فإن قيل : هذا محال بيّن الإحالة ، لأن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شىء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجَب ؛ بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ، ضرورى ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ !

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق فى شىء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .

وليس استحالة هذا الجنس ، فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى ، بل فى العرفى والوضعى ، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة فى الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع

والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول[١] إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار فلا يقع فى الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر ، فلما لم يكن حاضراً فى الوقت — وهو الغد والدخول — توقف حصول الموجَب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجَب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجَب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع وأنه المختار فى تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله فى الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية .

وأما فى العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا لمانع ، فإن تحقق القصد والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وإنما يتصور ذلك فى العزم لأن العزم غير كاف فى وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد ، هو انبعاث فى الإنسان متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة فى حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود[٢] إلا لمانع ، ولا[٣] يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد فى اليوم

(١) هذه الصورة — صورة تأخر حصول الموجب الوضعى الذى هو البينونة عن الموجب الذى هو الطلاق المعلق على مجيء الغد أو على دخول الدار — أراها لا تناسب المقام ؛ فإن فى وسع المتكلم أن يناقش الفيلسوف بقوله : لقد تأخر الموجب الذى هو وجود العالم ، عن الموجب الذى هو الإرادة القديمة ، لكون الإرادة قد علقت وجود العالم على مجيء وقت خاص ، فإذا تأخر وجود العالم عن الإرادة ، لم يكن ذلك إلا من قبيل تأخر حصول البينونة عن الطلاق ؛ فلما كان الطلاق معلقاً على شيء أو على وقت لم يكن حاضراً حال الطلاق ؛ جاز أن يتأخر الموجب الذى هو البينونة ؛ كذلك يقال فى العالم إنه قد تأخر مع سبق الإرادة ، لكون الإرادة قد ربطت وجوده بوقت خاص ؛ فكان من اللازم — حتى لا يتخلف مراد الإرادة — أن يظل العالم معدوماً حتى يجيء ذلك الوقت الخاص .

(٢) كذا فى كل النسخ التى تحت يدى بما فيها طبعة بيروت ، ولعل الصواب « تأخر المراد » لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقيسة إلى القصد الذى اعتبر حكمه معروفاً مسلماً ، وكذلك يقال فيما يأتى له من قوله « فى وقوع المعزوم عليه » فالصواب « فى وقوع المراد » لما مر .

(٣) لعل العبارة هكذا : « وكما لا يتصور تقدم القصد . . . إلى قوله إلا بطريق العزم ثم يزاد : لا يعقل إرادة فى اليوم إلى إيجاد فى الغد » وإلا كان فى العبارة اضطراب لا يخفى .

إلى قيام فى الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة فى حكم عزمنا ، فليس ذلك كافياً فى وقوع المعزوم عليه ، بل لابد[1] من تجدد انبعاث قصدى عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الإشكال فى أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه ، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فإما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أن وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجَب ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها ، بل آلاف سنين لا تنقص منها شيئاً ، ثم انقلب الموجَب بغتة من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهو محال فى نفسه .

والجواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شىء ، أىّ شىء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ ! وعلى لغتكم فى المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظرى ، فلابد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد ، ولاشك فى أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ؛ فلابد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ؛ إذ ليس فى جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لايتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم

---

(١) لعل العبارة هكذا : « فكما لا يكفى العزم على الشىء لإيجاده ، بل لا بد من انبعاث قصدى عند الإيجاد ، كذلك لا بد فى القديم — لو كانت إرادته بمثابة العزم — من تجدد شىء هو بمثابة القصد فى الإنسان ، وفيه قول بتغير القديم . . . إلخ » وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة .

إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم فى حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا فى غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث ؛ وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد ، فلو قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً — لم يكن يعلم صنعته ألبتة .

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة[1] فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً ، فإن فلك الشمس يدور فى سنة ، وفلك زحل فى ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس ، فإنه يدور فى اثنتى عشرة سنة ؛ ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة ، فماذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ ! أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لا شفع ولا وتر ؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة ، وإن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وتراً بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد ؟ ، وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعاً فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر .

---

(١) يشير إلى « مسألة قدم العالم » .

فإن قيل : إنما توصف بالشفع والوتر المتناهى ، وما لا نهاية له فلا .

قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر كما سبق ، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فبماذا تنفصلون عن هذا ؟ !

فإن قيل : محل الغلط فى قولكم : أنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معدومة ، أما الماضى فقد انقرض ، وأما المستقبل فلم يوجد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا .

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود موجوداً باقياً ، أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً ، سواء قدرناها موجودة أو معدومة ، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هى آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهى نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهى موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فبم تنكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة ، وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره « ابن سينا » ، ولعله مذهب « رسطاليس » .

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطن وهو أن النفس قديمة وهى واحدة وإنما تنقسم فى الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإنا نقول : نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس فى كل إضافة . وإن قلتم : إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم وكمية مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ،

كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر ، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم ؟

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا[١] خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم ، فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم فى أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟ **فإن قلتم** : متناه ، صار وجود البارى متناهى الأول ، وإن قلتم : غير متناه ، فقد انقضى مدة فيها إمكانيات لا نهاية لإعدادها .

قلنا : المدة[٢] والزمان مخلوقان عندنا ، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى .

فإن قيل : فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية فى جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذى ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً ؟ ؛ بل[٣] فى البياض والسواد ، والحركة والسكون ، فإنكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض ، فلم تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد ؟ وما الذى ميز أحد الممكنين عن الآخر فى تعلق الإرادة به ؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشىء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك[٤] لجاز أن يحدث العالم — وهو ممكن الوجود ، كما أنه ممكن العدم — ويتخصص

---

(١) ضمنه معنى « يزحزحوا » .

(٢) وفى نسخة المادة .

(٣) أى بل ننقل الكلام من تساوى الأوقات إلى تساوى الأعراض ، وهو فى الواقع بحث عن اختصاص الإرادة وتحديد وظيفتها ، والفصل فى هذا الاختصاص هو الفصل فى هذه المشكلة كما سترى فيما بعد .

(٤) يعنى تميز الشىء عن مثله بغير مخصص .

جانب الوجود المماثل لجانب العدم فى الإمكان ، بغير مخصص .

وإن قلتم : إن الإرادة خصصت ، فالسؤال على اختصاص الإرادة ، وأنها لِمَ اختصت[١] ؟ . **فإن قلتم** : القديم لا يقال له لِمَ ؛ فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه ، لأن القديم لا يقال فيه : لِمَ ؛ فإن[٢] جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقول : العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا منها ، فيقال : وقع كذلك اتفاقاً ، كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت ، وهيأة دون هيأة ، اتفاقاً ، **وإن قلتم** : إن هذا السؤال[٣] غير لازم ، لأنه وارد على كل ما يريده البارى ، وعائد على كل ما يقدره ، فنقول : لا ، بل هذا السؤال لازم ؛ لأنه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير .

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذى وجد ، وفى المكان الذى وجد ، بالإرادة ؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشىء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشىء عن مثله ، فقيل : للقديم — وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشىء عن مثله ، فقول القائل : لِمَ اختصت الإرادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لِمَ اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشىء عن مثله .

---

(١) يعنى « قائم » أى فالسؤال قائم .

(٢) أى وحيث جوزنا تخصص العالم فى الأزل بالوجود الذى هو أحد الأمرين الممكنين اتفاقاً ، فغاية ما يقال اعتراضاً على ذلك : أن العالم الموجود ذو هيئات خاصة كان يمكن أن يكون على خلافها ، فلا بد لترجيح هذه الهيئات على سواها من مخصص ، فلم يصح قولكم : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه ، قلنا : إنه اتصف بهذه الهيئات اتفاقاً ، كما قلتم : إن الإرادة خصصته بهذه الهيئات وبهذا الوقت اتفاقاً . فهذه العبارة كأنها شرح لقوله : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه ، يعنى فبيان ذلك أن نقول : نرجح وجود العالم فى الأزل على عدمه اتفاقاً كما تقولون : رجحت الإرادة وقتاً على وقت وصفة على صفة اتفاقاً .

(٣) يعنى قولهم : فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصت ؟

فإن قيل : إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض ؛ فإن كونه مِثْلاً معناه أنه لا تميز له ؛ وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلا ؛ ولا ينبغي أن يظن أن السوادين فى محلين متماثلان من كل وجه ، لأن هذا فى محل ، وذاك فى محل آخر ، وهذا يوجب التمييز ، ولا السوادين فى وقتين فى محل واحد متماثلان مطلقاً ، لأن هذا فارق ذلك فى الوقت ، فكيف يساويه من كل وجه ؟ ! وإذا قلنا : السوادان مِثْلانِ ، عنينا به فى السوادية مضافاً إليهما على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير ، لم يعقل سوادان ، ولا عقلت الاثنينية أصلا .

يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا ، ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدى العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخفّ ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفى وإما جلى ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال .

والاعتراض من وجهين :

الأول : أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً ؟ ! ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة ، تضاهى المقايسة فى العلم ، وعلم الله يفارق علمنا فى أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة فى الإرادة بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصلاً ولا منفصلاً ، لا يعقل ، لأنا لا نعقله فى حقنا ، **قيل** : هذا عمل توهمك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك ، فبم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة الله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحة فى الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة فى اللغة لتعيين ما فيه غرض

ولا غرض فى حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه فى حقنا لا نسلم أن ذلك[١] غير متصور ، فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدى المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ ، فإنا نقدّر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ ، فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى أغراضه قط ، وهو حماقة وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوى إذا فرض ، بقى الرجل المتشوف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة ، فإذن لابد لكل ناظر شاهداً أو غائباً فى تحقيق الفعل الاختيارى من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

الوجه الثانى : فى الاعتراض هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصه تماثل نقائضها ، فلم اختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله فى الفعل أو فى اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلى للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذى وجد ، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول فى عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه ، فليست متماثلة بل هى مختلفة ، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة فى مقاديرها وتفاصيلها ، وإنما تدرك الحكمة فى بعضها ، كالحكمة فى ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة فى الأوج والفلك الخارج عن المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد فى أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به ، وأما الأوقات

---

(١) يشير إلى دعوى ترجيح الإرادة أحد الأمرين المتساويين على الآخر .

متشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام ، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة :

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله فى الأحوال إذ قال قائلون : خلقه فى الوقت الذى كان الأصلح الخلق فيه ، لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً فى موضعين لا يمكن أن يقدّر فيهما اختلاف ؛ أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة على المنطقة .

أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة السماء متشابهة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب[١] أصلا ، وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى ، فنقول : ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية[٢] لها عندهم إلا ويتصور أن يكونا ، هما القطبين ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ ! ولمَ لمْ يكن خط المنطقة مارًّا بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة ؟ ! فإن كان فى مقدار كبر السماء وشكلها حكمة ، فما الذى ميز محل القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟ ! وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : لعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت ، فكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الأسامى ؛ وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك ، والقطب ثابت الوضع ، فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره .

قلنا : فى هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى فى الطبيعة ، وأنها ليست متشابهة الأجزاء ؛ وهو على خلاف أصلكم ، إذ أصل ما استدللتم به على لزوم

---

(١) فى نسخة « مكوكب » .

(٢) لعله يشير إلى رأيهم فى تركب الجسم من أجزاء بالقوة لا نهاية لها .

كون السماء كرى الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها ، وأبسط الأشكال الكرة ، فإن التربيع ، والتسديس ، وغيرهما ، يقتضى خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع[١] الإلزام به ، فإن السؤال فى تلك الخاصية قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا تلك الخاصية أم لا ؟ ! فإن قالوا : نعم ، فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها ؟ ! وإن قالوا : لم يكن ذلك إلا فى ذلك الموضع ، وسائر الأجزاء لا تقبلها ، فنقول : سائر الأجزاء من حيث إنها جسم قابل للصور ، متشابهة بالضرورة ! وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ، ولا بمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به ، بتحكم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وإلا فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأحوال فى قبول وقوع العالم فيها متساوية ! يستقيم لخصومهم قولهم : إن أجزاء السماء فى قبول المعنى الذى لأجله صار ثبوت الوضع أولى به فى تبدل الوضع ، متساوية ؛ وهذا لا مخرج منه .

الإلزام الثانى : تعين جهة حركة الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس ، مع تساوى الجهات ، ما سببها ، وتساوى الجهات كتساوى الأوقات من غير فرق ؟ !

فإن قيل : لو كان الكل يدور من جهة واحدة ، لما تباينت أوضاعها ، ولم تحدث مناسبات الكواكب ، بالتثليث ، والتسديس ، والمقارنة ، وغير ذلك ، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم .

قلنا : لسنا نلتزم عدم[٢] اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى

---

(١) أى فليس يقتصر الإلزام عليه .

(٢) فى نسخ إسقاط كلمة « عدم » ، وقد اختارته طبعة بيروت وهو خطأ .

يتحرك من المشرق إلى المغرب والذى تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق ، وما تحته بالعكس فى مقابلته فيحصل التفاوت ؛ وجهات الحركة بعد كونها دورية ، وبعد كونها متقابلة ، متساوية ؛ فلمَ تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟ !

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان . فكيف تتساويان ؟ !

قلنا : هذا كقول القائل : التقدم والتأخر فى وجود العالم متضادان ، فكيف يدعى تساويهما ؟ ! وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها فى الوجود ، فكذلك يعلم[1] تساوى الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ، كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات أيضاً .

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

فإن قيل : نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم أىّ حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم ، إذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب ، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول ،

---

(١) أى ندعى أنه يعلم .

جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجرى هذا المجرى .

قلنا : فالسؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد ، قائم . فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهى إلى قديم يكون أول حادث منه .

فإن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً . والكيفيات الحادثة هى حركة الأفلاك ، أعنى الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربيع والتسديس ، وهى نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض ، كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع ، والبعد عن الأرض يكون الكوكب فى الأوج ، والقرب بكونه فى الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه فى الشمال والجنوب ؛ وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فموجبها الحركة الدورية ؛ وأما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر ، وهو العناصر الأربعة ، بما يعرض فيها من كون وفساد ، وامتزاج وافتراق ، واستحالة من صفة إلى صفة ، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض فى تفصيل طويل ، وبالآخرة تنتهى مبادئُ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحركُ السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التى هى موجبها أيضاً قديمة ، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبداً ..

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ، فإنه دائم أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن ، فهو[1] من حيث إنه

---

(١) لعل صوابه فهى .

حادث بأجزائه وإضافاته ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث إنه أبدى متشابه ، الأحوال ، صادر عن نفس أزلية ؛ فإن كان فى العالم حوادث فلا بد من حركة دورية ، وفى العالم حوادث ؛ فالحركة الدورية الأبدية ، ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية التى هى المستند حادثة أم قديمة ؟! فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث؟! وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر ، وقولكم ؛ إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أى هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت ، فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شىء فى بعض الأوقات دون بعض ؟ ! وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجدده فى نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل ، فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم فى الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده فى بعض المسائل بعد هذه ، كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل ما قالوه : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركتنا .

دليل ثان لهم فى المسألة

زعموا أن القائل : بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص ، على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية فى الزمان ، و بعضها علة و بعضها معلول ، إذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحرك الماء لحركة اليد فى الماء ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ، وتحركت اليد لحركة الماء ، و إن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم البارى على العالم هذا ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ؛ و إن أريد به أن البارى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ؛ فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً ، إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ؛ فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، و إذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته .

الاعتراض : هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلا، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط ؛ والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم

وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فإن قيل : لقولنا كان الله ولا عالم ، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً ، ولم يصح أن نقول . كان الله ولا عالم ، بل الصحيح أن نقول : يكون الله ولا عالم ، ونقول للماضي : كان الله ولا عالم ، فبين قولنا : « كان » و « يكون » فرق ، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر ، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ، ولا شك فى أنهما لا يفترقان فى وجود الذات ولا فى عدم العالم ، بل فى معنى ثالث ، فإنا إذا قلنا لعدم العالم فى المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم ، قيل لنا : هذا خطأ ، فإن « كان » إنما يقال على ما مضى . فدل أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضى ، والماضى بذاته هو الزمان ، والماضى بغيره هو الحركة ، فإنها تمضى بمضى الزمان ، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم .

قلنا : المفهوم الأصلى من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث الذى به افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكنا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود ، وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضى ، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير «قبل» له ، وذلك « القبل » الذى لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان ، وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الأجسام فيما يلى الرأس إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً ، إما ملاء وإما خلاء ، وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه ، كاع [1] الوهم عن

(١) كاع يكيع ، وكع يكع ، عن الشيء . هابه وجبن عنه .

الإذعان لقبوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق نفر الوهم أيضاً عن قبوله ، وكما جاز أن يكذّب الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له الخلاء ليس مفهوماً فى نفسه ، أما البعد فهو تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهياً ، كان البعد الذى هو تابع له متناهياً ، فانقطع [1] أن الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله ؛ وكذلك يقال : كما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد لأقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكانى وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه ، يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ، وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه ، ولا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه — عند الإضافة — إلى « قبل » و « بعد » ، وبين البعد المكانى ، الذى تنقسم العبارة عنه — عند الإضافة — إلى « فوق » و « تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لا فوق فوقه ، جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » محقق ، إلا خيالياً وهمياً كما فى الفوق ، وهذا لازم فليتأمل ، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كرى ، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » ، بل إن سميت جهة « فوقاً » فمن حيث إنها تلى رأسك ، والأخرى « تحتاً » فمن حيث إنها تلى رجلك ، فهو اسم تجدد له بالإضافة إليك ، والجهة التى هى « تحت » بالإضافة إليك ، هى « فوق » بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفاً يحاذى أخمص قدمه أخمص قدمك ، بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً ، هى بعينها تحت الأرض ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور ؛ وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخراً ، وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر دقيق ، واصطلحنا على أن نسمى الجهة التى

---

(١) أى ثبت أنهما غير مفهومين فيما وراء العالم .

تلى الدقيق « فوقاً » إلى حيث ينتهى ، والجانب الآخر تحتاً ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتى فى أجزاء العالم ، بل هى أسامى مختلفة ، قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه ؛ وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده ، فذاتى له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً ، ولا العدم المقدر عند فناء العالم ، الذى هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً ، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ، والثانى آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لايتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافات إليه البتة بخلاف « الفوق » و « التحت » فإذن أمكننا أن نقول : ليس للعالم « فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل » ولا « بعد » ، وإذا ثبت « القبل » و « البعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه « بالقبل » و « البعد » .

قلنا : لا فرق ، فإنه لا غرض فى تعيين لفظ « الفوق » و « التحت » ، بل نعدل إلى لفظ « الداخل » و « الخارج » ، ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء ؟ فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ، فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل » ؟ ، قلنا إن عنى به هل لوجود العالم بداية ، أى طرف منه ابتدأ فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحى ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما أنه إذا عنى بخارج العالم شيء سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم ، فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له ، فإن قلت « خارجه » سطحه الذى هو منقطعه لا غير ، قلنا قبله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير .

بقى أن نقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شيء آخر ، والذى يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا

حدوثه ، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه ، هذا فى الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له — وخلاف [١] المعتقد يمكن وضعه فى الوهم تقديراً وفرضاً — وهذا [٢] مما لا يمكن وضعه فى الوهم ، كما فى المكان [٣] فإن من يعتقد تناهى الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتتحاً ليس قبله شيء ؛ وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه ، لأن الوهم لما لم يألف جسماً متناهياً إلا وبجنبه جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك فى الغائب ؛ فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر ، فكاع عن تقدير حادث ليس له «قبل» هو شيء موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

---

(١) أى الشأن فى كل معتقد أن خلافه يمكن وضعه فى الوهم تقديراً وفرضاً .

(٢) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف فى الزمان .

(٣) كما أن معتقد الفيلسوف فى المكان لا يمكن وضعه فى الوهم ولم يمنع ذلك من اعتقاده جرياً وراء العقل ، فكذلك خلاف معتقده فى الزمان وإن لم يمكن وضعه فى الوهم لكن العقل ساق إليه فيجب الأخذ به .

صيغة ثانية لهم فى إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك فى أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية ، فلابد من إثبات شىء قبل وجود العالم ممتد مقدّر ، بعضه أمدّ وأطول من البعض .

فإن قلتم : لا يمكن إطلاق لفظ « السنين » إلا بعد حدوث الفلك ودورانه ، فلنترك لفظ « السنين » ولنورد صيغة أخرى فنقول : إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن ألف دورة مثلا ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهى إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فإن قلتم : لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الإمكان إلى الاستحالة ، وإن قلتم : نعم، ولابد منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهى إلى زماننا بألف ومائتى دورة ؟ ، ولابد من نعم ، فنقول : هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثاً — وإن كان هو الأسبق — فهل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانياً وكان ينتهى إلينا بألفى ومائتى دورة ، والآخر [1] بألف ومائة دورة ، وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتها ؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محال ، إذ يستحيل أن يتساوى حركتان فى السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد ، والأعداد متفاوتة ، وإن قلتم : إن العالم الثالث الذى ينتهى إلينا بألف ومائتى دورة ، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثانى الذى ينتهى إلينا بألف ومائة دورة، بل لابد أن يخلقه قبله بمقدار يساوى المقدار الذى تقدم به العالم الثانى على العالم الأول وسميناه، الأول، لأنه أقرب إلى وهمنا، إذا ارتقنا من وقتنا

---

(١) يعنى بالآخر العالم الذى سماه « ثانيا » .

إليه فى التقدير ، فيكون قدر إمكان هو ضعف[1] إمكان آخر ، ولابد من إمكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الإمكان المقدر بالكمية ، الذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له إلا الزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة فتستدعى ذا كمية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والكمية[2] إلا الزمان الذى هو قدر الحركة ، فإذن قبل العالم عندكم شىء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض : إن كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق فى دفعه ، المقابلة للزمان بالمكان ، فإنا نقول : هل كان فى قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى فى سمك أكبر مما خلقه بذراع ؟ ! فإن قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا نعم ، فبذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقى إلى غير نهاية ، فنقول : فى هذا إثبات بُعْد وراء العالم له مقدار وكمية إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة مايشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع ، فوراء العالم بحكم هذا ، كمية ، فتستدعى ذا كم وهو الجسم أو الخلاء ، فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟ ! وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع ثم بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الخلاء والشغل للأحياز ؟ ! إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً، والخلاء ليس بشىء فكيف يكون مقداراً ؟ ! وجوابنا فى تخييل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم فى تخييل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

فإن قيل : نحن لا نقول : إن ما ليس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً .

---

(١) يعنى أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثانى العالم الأول ؛ ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول.

(٢) أى وليست الكمية إلا الزمان .

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ، فإن العقل فى تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفى والإثبات ، وإليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

الثانى : أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن ، والواجب مستغن عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريون من نفى الصانع ، ونفى سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

الثالث : هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ، فنقول : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان ، فإن قلتم فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز ، وإن قلتم : إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحل أن يكون ممتنعاً فى حال ممكناً فى حال ؟ كما أن الشىء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، وإذا أخذ لا معه أمكن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكناً ، وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعاً ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .

فهذا طريق المقاومة .

والتحقيق : فى الجواب أن ما ذكروه من تقدير الإمكانات لا معنى له ، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، إن أراده ، وليس فى هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ، إلا أن يضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالا وجوده أبداً ، وإلا فإن كان محالا وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان الله عليه قادراً .

الاعتراض : أن يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له ، غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن جسم متناهى السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع(١)

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : إما أن يكون ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافى ، لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء، مع أنه وصف إضافى لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه ، لأنا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدور ، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأنا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكناً قضية أخرى فى العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية ، وهى كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعى معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم

---

(١) يلاحظ أنه قال أول المسألة : « وهذا الفن من الأدلة ثلاثة » .

لا محالة ، ثم هو وصف إضافى ، فلابد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال .

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذى ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور .

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال : إنه إمكانه ، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه ، وليس للمتنع فى ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

والثانى : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذى يطرآن عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسوّد وأن يبيض ، فإذن ليس البياض فى نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد فى ذاته ، أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولابد من القول بأنه ممكن . فدل أن العقل فى القضية[1] بالإمكان ، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة فى مادة ، وهى حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف إضافى ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، و إلى الفاعل[2] ، فإلى ماذا يرجع ؟! فينقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : رد الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذلا معنى لقضاء العقل

---

(١) يعنى فى القضاء .

(٢) كذا فى النسخ ولعلها « ولا إلى علمه بكونه ممكناً » أخذا مما سبق له .

إلا العلم بالإمكان ، فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدر عدمه ، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتفى العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكنا نقول : لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات فى أنفسها ممكنات فى أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدمت العقول والعقلاء لبقى الإمكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافى ، يستدعى موجوداً ، يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض ، فلابد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافيـاً قائماً بموضوع مضافاً إليه . وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وأما الثانى ، وهو كون السواد فى نفسه ممكناً ، فغلط ، فإنه إن خذ مجرداً دون محل يحله ، كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيأة فى جسم ، فالجسم مهيأ لتبدل هيأة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان .

وأما الثالث ، وهو النفس فهى قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، فلم يلزم على هذا ما قلتم . ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع فى المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام « جالينوس » فى بعض المواضع ، فتكون فى مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة ، فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة ، فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها ، إذ هى المدبرة المستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق ،

والجواب : أن رد الإمكان والوجوب والامتناع ، إلى قضايا عقلية ، صحيح ، وما ذكروه من أن معنى قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعى معلوماً ، فنقول له :

معلوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية، ثابتةٌ فى العقل عندهم، وهى علوم لايقال لامعلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية ، وهى محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية ، فإذن اللونية قضية مفردة فى العقل سوى السوادية والبياضية ، ولا يتصور فى الوجود لون ، ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان ، وتثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال : هى صورة وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان ، فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه .

وأما قولهم : لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم ، فنقول ولو قدّر عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية وهى الأجناس والأنواع تنعدم ؟ ! فإذا قالوا : نعم، إذ لا معنى لها إلا قضية فى العقول، فكذلك قولنا فى الإمكان، ولا فرق بين البابين ، وإن زعموا أنها تكون باقية فى علم الله سبحانه ، فكذا القول فى الإمكان ، فالإلزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

وأما العذر عن « الامتناع » بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشىء إذ يمتنع عليه ضده ، فليس كل محال كذلك ، فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثمت مادة يضاف إليها الامتناع ، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله تعالى بذاته و وجوده واجبٌ ، والانفرادُ مضاف إليه ، فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإن العالم موجود معه فليس منفرداً ، فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله . قلنا فنعنى أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كانفراده عن النظير ، فإن انفراده عن النظيرَ واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فنتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة ، كما تكلفوه فى رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب.

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة ، إن عنى

بذلك فى الوجود فنعم ، وإن عنى بذلك فى العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد الكلى ، ويحكم عليه بالإمكان فى ذاته .

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثمت ما يضاف إليه . وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيتم بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن فى حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع فى الموضعين

فإن قيل : فقد عولتم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلوا ما أوردوه من الإشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل وجه الإشكال فى تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير فى وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم ، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصى القول فى الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »[1] ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا فى هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم .

---

(١) وفى الغزالى بما وعد ، إذ ألف هذا الكتاب ، وجعله فصلا من فصول كتاب « الأحياء » وبساطة المعلومات الواردة فيه مع ملاحظة أن الغزالى قد اعتبره صنواً لكتاب « التهافت » تساعد على تحديد القيمة العلمية لكتاب « التهافت » فى نظر الغزالى . وعلى تحديد مستوى الجماعة التى ألف لها . ثم إن هذا الترابط الوثيق بين الكتابين يفسر لنا قول الغزالى آنفاً « وبجنسه — أى علم الكلام — يتعلق الكتاب الذى صنفناه فى تهافت الفلاسفة » .

مسألة [٢]

فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والمكان

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية جارية فى الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون ؛ إن العالم معلول ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار فى الانقطاع ، وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعدٌ » ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإنا نحيل أن يكون أزليًّا ، ولا نحيل أن يكون أبديًّا ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف ، فإنه قال : كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها ، فكذلك فى المستقبل ؛ وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً ، والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوقاً ، وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافى ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق :

وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين .

الأول

ما تمسك به « جالينوس » إذ قال : لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل فى هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجوه .

الأول : أن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلابد أن يلحقها ذبول ؛ لكن التالى محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطى المتصل » ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضف إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسد فلابد أن تذبل ، فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم[1] إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبولياً فلابد أن تذبل فى طول المدة ؛ أو يبين[2] أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالى للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشىء إلا بالذبول ، بل الذبول ، أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشىء بغتة وهو على حال كماله .

الثانى : أنه لو سلم هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟ ! أما التفاته إلى الأرصاد فمحال ، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب ، والشمس التى يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة[3] ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكان لا يتبين للحس ، فلعلها

---

(١) يشير إلى : إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن تذبل .

(٢) معطوف على « يضف » أى أو ما لم يبين .

(٣) هذا رأى المتقدمين . أما العلم الحديث فقد أثبت أنها أكبر من ذلك بكثير .

فى الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره فى علم « المناظر » لا يعرف إلا بالتقريب ، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهى قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة فى مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل أن دليله فى غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء ، وأوردنا ههنا هذا الواحد ، ليكون عبرة ومثالا لما تركناه ، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التى تحتاج إلى تكلف فى حل شبهتها كما سبق .

الدليل الثانى

لهم فى استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يعقل سبب معدم لها ، وما لم يكن منعدماً ثم انعدم ، فلابد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إما[١] أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدى[٢] إلى أن يكون القديم و إرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .

ويزيد ههنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، إن لم[٣] يتغير هو فى نفسه ، فلابد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقى كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذن لم يفعل شيئاً ؛ والعدم ليس بشىء فكيف يكون فعلا ؟ ! فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ ! أهو وجود العالم ؟ ! وهو محال ، إذ انقطع الوجود ! أو فعله عدم العالم ؟ ! وعدم العالم ليس بشىء ، حتى يكون فعلا ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله

---

(١) لم يذكر مقابلها .

(٢) ذكر بالنسبة لإرادة القديم على أنها سبب للعدم ، احتمالين :

(أ) الاحتمال الأول أن تكون الإرادة قد تعلقت بعدمه بعد أن لم تكن متعلقة ثم أحال هذا بأنه يؤدى إلى التغير فى القديم .

(ب) الاحتمال الثانى أن تكون الإرادة قد تعلقت منذ الأزل بعدمه فى الوقت الذى عدم فيه حتى لا يلزم تغير فى القديم — وهذا الاحتمال هو ما أشار إليه بقوله « أو يؤدى » — ثم أحال هذا بأن ما استدل به فى المسألة الأولى على استحالة صدور الوجود الحادث من القديم ، يدل على استحالة صدور العدم الحادث من القديم ، وفى عبارته ركة لا تخفى .

(٣) أى بصرف النظر عن مسألة تغير القديم وما تؤدى إليه من المحالات .

الفاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين فى التفصى عن هذا أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت محالا .

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا فى محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ؛ وهو فاسد من وجوه :

أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يقدر خلقه ، ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ؟

ثم بمَ يعدم العالم ؟ ! فإنه **إن** خلق فى ذات العالم وحل فيه فهو محال ، لأن الحال يلاقى المحلول فيه ، فيجتمعان ولو فى لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدين ، فلم يفنه ، وإن خلقه لا فى العالم ولا فى محل ، فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ؟ !

ثم فى هذا المذاهب شناعة أخرى ، وهى أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدر إلا على إحداث فناء ، يعدم جواهر العالم كلها ، لأنها إذا لم تكن فى محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة .

الفرقة الثانية الكرامية ، حيث قالوا : إن فعله الإعدام ، والإعدام عبارة عن موجود ، يحدثه فى ذاته تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ، وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه فى ذاته ، فيصير الموجود ، به موجوداً ، وهذا أيضاً فاسد .

إذ فيه كون القديم محل الحوادث .

ثم خروج عن المعقول ، إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة ، فإثبات شىء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل ، وكذا الإعدام .

الفرقة الثالثة الأشعرية إذ قالوا : أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ، ولا يتصور بقاؤها ، لأنه لو تصور بقاؤها ، لما تصور فناؤها[١] لهذا المعنى ، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد .

لما فيه من مناكرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود ، والعقل ينبو عن هذا كما ينبوعن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود فى كل حالة ، والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان فى يومه هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله ، يقضى أيضاً به فى سواد الشعر .

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقى إذا بقى ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

والفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تفنى بأنفسها وأما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم .

وكأن فرقتى الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل ، لما لم يعقلوا كون العدم فعلا .

وقالت الفلاسفة : إذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم .

هذا[٢] ولو قيل بأن العالم حادث ، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه .

وبالجملة : عندهم كل قائم بنفسه لا فى محل ، لا يتصور انعدامه بعد

---

(١) لعل ذلك لما هو معروف عند الأشاعرة من أن العرض لا يقوم بالعرض والبقاء عرض فلا يمكن أن يقوم بالأعراض ، فلو بقيت الأعراض زمانين لكان بقاؤها بنفسها لا ببقاء زائد عليها ، وحينئذ لا يعقل فناؤها لأن ما بالذات لا يتخلف .

(٢) أى الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلاسفة حتى ولو قالوا : بأن العالم حادث ، لأنهم مع تسليمهم بحدوث النفس يدعون استحالة انعدامها ، وبالجملة . . . إلخ .

وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فإذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة وهى الهيولى باقية فى الهواء ، وهى المادة التى كانت محلاً لصورة الماء ، وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، ولبست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهواء برد ، تكثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها .

الجواب : أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم ، لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول : بمَ تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهو فى جملة ذلك لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لابد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟ ! قلنا الصادر منه ما تجدّد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدّد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشىء ، فكيف صدر عنه ؟ !

قلنا : وهو ليس بشىء ، فكيف وقع ؟ ! وليس معنى صدوره عنه ، إلا أن ما وقع ، مضافٌ إلى قدرته ، فإذا عقل وقوعه ، لمَ لا تعقل إضافته إلى القدرة ؟ ! وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشىء ، فكيف يطرأ ، وكيف يوصف بالطريان والتجدّد ؟ ! ولا نشك فى أن العدم يتصور طريانه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطريان معقول وقوعه ، سمى شيئاً أو لم يسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشىء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذى طرأ ؟ ! وعندنا لا ينعدم الشىء الموجود ، وإنما معنى انعدام

الأعراض طريانُ أضدادها ، التى هى موجودات ، لا طريان العدم المجرد الذى ليس بشىء ، فإن ما ليس بشىء كيف يوصف بالطريان ؟ ! فإذا أبيضّ الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطارئ عدم السواد .

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، فقد كابروا العقول ، وإن قالوا : نعم ، فالمتضمن غير المتضمن أم عينه ؟ ! فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشىء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيره ، فذلك الغير معقول أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، قلنا : فبم عرفتم أنه متضمن ؟ ! والحكم عليه بكونه متضمناً اعترافٌ بكونه معقولا ، وإن قالوا : نعم ، فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث ؟ ! فإن قالوا : قديم ، فهو محال ، وإن قالوا : حادث ، فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا[1] ؟ ! وإن قالوا : لا قديمٌ ولا حادثٌ فهو محال ، لأنه قبل طريان البياض ، لو قيل السواد معدوم كان كذباً ، وبعده إذا قيل : إنه معدوم كان صدقاً ، فهو طارئ لا محالة ، فهذا الطارئ معقول ، فيجوز أن يكون منسوباً إلى قدرة قادر

الوجه الثانى : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحركة لا ضد لها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم ، أعنى تقابل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده ، بل هو عدم محض ، وكذلك الصفات التى هى من قبيل الاستكمال ، كانطباع أشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباع صور المعقولات فى النفس ، فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال

---

(١) لقد ظفر فى الفقرة السابقة أعنى قوله « والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولا » وقوله « فذلك المتضمن المعقول » : بما يحاول استنباطه الآن ، فهو تكرار والأولى به أن يثب إلى المطلوب ويقول : « فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون أثراً للقادر ؟ ! » .

ضده ، وإذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده ، فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ؛ فعقل وقوع العدم الطارئ ؛ وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً . عقل أن ينسب إلى قدرة القادر .

فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً . والله أعلم .

مسألة [٣]

فى بيان تلبيسهم

بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه وفعله
وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة — سوى الدهرية — على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلبيس على أصلهم ؛ بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه :

وجه فى الفاعل .

ووجه فى الفعل .

ووجه فى نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذى فى الفاعل فهو أنه لابد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده ، حتى يكون فاعلا لما يريده ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلا . وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً .

والثانى أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟ !

ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم فى دفعه .

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل فى شىء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوز ، وتوسع فى التجوز توسعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه فى وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعاً ، لمجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر عليه فى ذلك ، ولم يكن قوله كاذباً ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الهوى والثقل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعلا وهو التسخين ، وللحائط فعلا ، وهو الميل إلى المركز و وقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال .

فإن قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فإنا نسمى ذلك الشىء مفعولا ، ونسمى سببه فاعلا ، ولا نبالى كان السبب فاعلا بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا إذا قلنا « فعلَ » بالطبع ، لم يكن قولنا « بالطبع » ضداً لقولنا « فعلَ » ولا دفعاً ونقضاً له ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كما أنا إذا قلنا « فعلَ » مباشرة من غير آلة ، لم يكن نقضاً ، بل كان تنويعاً وبياناً ، وإذا قلنا « فعلَ » بالاختيار ، لم يكن

تكراراً مثل[١] قولنا : حيوان إنسان ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا : « فعلَ » يتضمن الإرادة ، وكانت الإرادة ذاتية للفعل ، من حيث إنه فعل ، لكان قولنا « فعلَ » بالطبع ، متناقضاً ، كقولنا فعلَ ، وما فعلَ .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ، ولا كل مسبب مفعولا ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الجماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة فإن سمى الجماد فاعلا ، فبالاستعارة ، كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يهوى ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصوران إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعلَ » عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلم ، وهو كقول القائل : قولنا : أراد ، عام ، وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ؛ وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعلَ بالطبع » ليس بنقض للأول ، فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلا الفهم التناقض ، ولا يشتد نفور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً ، فإنه لما كان سبباً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سبب ، سمى فعلا مجازاً .

وإذا قيل : « فعلَ بالاختيار » فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لما تصور أن يقال : « فعلَ » وهو مجاز ، ويقال : « فعل » ، وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله « فعل بالاختيار » وكان معناه فعل فعلا حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر فى القلب مجازاً ، والكلام فى تحريك الرأس واليد ، حتى يقال : قال برأسه أى نعم ؛ لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ،

---

(١) هو مثال للمقبول لا للمنفى وإن كان وضعه نابياً .

ونظر بعينه ، ويكون معناه نفى احتمال المجاز ، فهذه مزلة القدم ، فليتنبه لمحل الخداع هؤلاء الأغبياء .

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلا ، إنما تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر فى العقل أن ما يكون سبباً للشىء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ؛ وإلى ما لا يكون ؛ ووقع النزاع فى أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟ ! ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النار تحرق ، والسيف يقطع ، والثلج يبرد ، والسقمونيا تسهل ، والخبز يشبع ، والماء يروى . وقولنا : يضرب ، معناه يفعل الضرب ، وقولنا تحرق ، معناه تفعل الإحراق ، وقولنا : يقطع ، معناه يفعل القطع ، فإن قلتم ، إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

والجواب : أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقى ما يكون بالإرادة . والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف فى حصوله على أمرين ، أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، وكذا اللغة ، فإن من ألقى إنساناً فى النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان ، صدق قائله ، فإن كان اسم الفاعل على المريد وعلى غير المريد ، على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعاراً منه ، فلم يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفاً وعقلا ؟ ! مع أن النار هى العلة القريبة فى القتل ، وكأن الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة ، وتأثير النار بغير إرادة سمى قاتلا ، ولم تسمّ النار قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

فإن قيل : نحن نعنى بكون الله تعالى فاعلا ، أنه سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارى تعالى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارى سبحانه لانعدم العالم ، كما لو قدر عدم الشمس ، لانعدم

الضوء ، فهذا ما نعنيه بكونه تعالى فاعلا ، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً ، فلا مشاحة فى الأسامى ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعانى ، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين ، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، ونفيتم حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط .

الوجه الثانى

فى إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لانعدام الشرط فى الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يتصور فى القديم ، إذ الموجود لا يمكن إيجاده ، فإذن شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلا لله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً .

فإن قيل : معنى الحادث « الموجود بعد عدم » ، فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادرُ منه المتعلقُ به ، الوجودَ ، أو العدمَ المجردَ ، أو كليهما ؟ ! ، وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدمُ السابق ، إذ لا تأثير للفاعل فى العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلا ، وأن العدم فى كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل البتة ، فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ، فإن فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائمة ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفعل[1] وأدوم تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال . بقى[2] أن يقال : إنه متعلق به ، من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جعل سبق العدم وصفاً للوجود، وقيل المتعلق به وجود مخصوص ، لا كل وجود ، وهو وجود مسبوق بالعدم ؛ فيقال : كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ؛ فإن هذا الوجود لا يتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس

(١) وفى نسخة « أفضل » .

(٢) لعله اعتراض أجراه الفيلسوف على لسانه ضد نفسه ليدفعه فيصفو له المقام ، وفى العبارة ركة لا تخفى .

بفعل الفاعل ، فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ، فاشتراطه فى كونه فعلا ، اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال .

وأما قولكم : إن الموجود لا يمكن إيجاده ؛ إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم ، فصحيح ، وإن عنيتم به أنه فى حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً بموجد ، فقد بينا أنه يكون موجوداً فى حال كونه موجوداً ، لا فى حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له موجداً ، ولا يكون الفاعل موجداً فى حال العدم ، بل فى حال وجود الشيء منه ، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله ، فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التى بها يكون الفاعل موجداً ، والمفعول موجوداً . قالوا : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجود فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تخيلتموه من أن البارى تعالى لو قدر عدمه ، لبقى العالم ، إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء ، فإنه ينعدم البَنَّاءُ ، وبقى البِنَاءُ ، فإن بقاء البناء ليس بالبانى ، بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء[1] مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

والجواب : أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به فى ثانى حال الوجود[2] عندنا — وهو موجود — بل يتعلق به فى حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود ، فإن نفى عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلا ، ولا عقل تعلقه بالفاعل . وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل — أعنى كونه مسبوقاً

(١) مثل للذى ليس فيه قوة .

(٢) فى نسخة « الحدوث » .

بالعدم — فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلا للفاعل ، وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلا ينبغى أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط فى كونه فاعلا ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلا ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً ، وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال ، إذ من حرّك اليد فى ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ولا بعدها ، إذ لو تحرك بعدها ، لكانت اليد مع الماء قبل تنحيه فى حيز واحد ، ولو تحرك قبلها ، لا نفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معه معلولها ، وفعل من جهتها ، فإن فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى .

قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن يكون فعلا ، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له . وإنما نحيل الفعل القديم ، فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته فعلا مجاز ، مجرد لا حقيقة له . وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قديمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً ، ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما يسمى فعلا ، ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما يسمى فعلا ، فشرطه أن يكون حادثاً عن عدم ، فإن تجوّز متجوِّز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لغيره ، كان متجوزاً فى الاستعارة . وقولكم : لو قدرنا حركة الماء مع الأصبع قديمة دائمة ، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا ، تلبيسٌ ، لأن الأصبع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المريد ، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلا له ، من حيث إن كل جزء من الحركة حادثٌ عن عدم ، فبهذا

الاعتبار كان فعلاً ، وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هى من فعل الله سبحانه وعلى أى وجه كانه فكون فعلا ، من حيث إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه ، كنسبة المعلول إلى العلة ، ثم سلمتم تصور الدوام فى نسبة العلة فنحن لا نعنى بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولا دائم النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسموا هذا فعلا فلا مضايقة فى التسميات بعد ظهور المعانى .

قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث

فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ؛ والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم .

فإن قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر عنه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه فى لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلافَ ما نفعله بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيّض الثوب المغسول ، وتسوّد وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلّب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ، ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ، ويثقب بالمِثْقَب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلا واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الأقسام كلها محالة ، فى المبدأ الأول ، إذ ليس فى ذاته اختلاف ، ولا اثنينية ، ولا كثرة ، كما سيأتى فى أدلة التوحيد ، ولا ثمت اختلاف مواد ، فإن الكلام فى المعلول الأول الذى هو المادة الأولى مثلاً ، ولا ثمت اختلاف

آلات إذ لا موجود مع الله تعالى فى رتبته ، فالكلام فى حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة فى العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق .

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون فى العالم شىء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أحادا ، وكل واحد معلولا لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر تحته ، إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى فى جهة التصاعد إلى علة لا علة لها ، وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران من علة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علة واحدة ؟ ! فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة ؟ ! فيتوجه السؤال فى تركيب العلة ، إلى أن يلتقى — بالضرورة — مركب ببسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفى الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم : إلى ما هى فى محال ، كالأعراض والصور ؛ وإلى ما ليست فى محال ؛ وهذه تنقسم : إلى ما هى محال لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، وهى تنقسم إلى ما يؤثر فى الأجسام ونسميها نفوساً ، وإلى ما لا يؤثر فى الأجسام ، بل فى النفوس ، ونسميها عقولا مجردة .

أما الموجودات التى تحل فى المحال كالأعراض ، فهى حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية وليس الكلام فيها . وإنما الكلام فى الأصول القائمة بأنفسها لا فى محال ، وهى ثلاثة : أجسام ، وهى أخسها . وعقول مجردة ، وهى التى لا تتعلق بالأجسام

لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهى أشرفها . ونفوس ، وهى أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهى متوسطة فى الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر فى الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشر المادة التى هى حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه و يعرف مبدأه ، وقد سميناه العقل الأول ، ولا مشاحة فى الأسامى — يسمى ملكاً أو عقلا أو ما أريد — ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى — وهو السماء التاسعة — وجرم الفلك الأقصى ؛ ثم لزم من العقل الثانى : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه ؛ ثم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛ ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلك المشترى ، وجرمه : وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل الذى لزم منه : عقل ، ونفسه فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير هو الذى يسمى العقل الفعال ؛ ولزم حشو فلك القمر — وهى المادة القابلة للكون والفساد — من العقل الفعال وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقلٌ إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فمنذ ثبت لواحد لا يلزم الآخر .

فيخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر . وحصل منه : أن تحت كل عقل من العقول الأول[1] ثلاثة أشياء ؛ عقل ، ونفس فلك ، وجرمه ؛ فلابد أن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة ؛ ولا تتصور كثرة فى المعلول الأول إلا

---

(١) يريد بذلك إخراج العقل العاشر فقط .

من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى ، فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه ، وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه ، ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغى أن يقال : هذا التثليث من أين حصل فى المعلول الأول ، ومبدؤه واحد ؟ ! فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه ، ولزمه — ضرورة ، لا من جهة المبدأ — أن عقل المبدأ ، وهو فى ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ؛ ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد ، واحد ، ويلزم ذات المعلول — لا من جهة المبدأ بل من جهته — أمور ضرورية ، إضافية أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة ؛ فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ، إذ لابد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكم به . فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ؛ أو لو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل إنه ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكنا نورد وجوهاً معدودة :

الأول : هو أنا نقول : ادّعيتم أن أحد معانى الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده أم غيره ؟ ! فإن كان عينه ، فلا تنشأ عنه كثرة[1] ، وإن كان غيره ، فهلا قلتم : فى المبدأ الأول

---

(١) يريد فقط نفى الشيء الذى ادعوا صدوره عن هذا الجانب ، فحيث لم يرتبوا على الوجود شيئاً ، وحيث آل أمر الإمكان إلى أنه الوجود فينبغى ألا يصدر عنه شيء ؛ أما الكثرة التى صدرت عن العلم بالذات والعلم بالمبدأ الأول ، فلا يريد نفيها هنا ، لأن لها بحثاً يأتى ، ولأن وحدة الوجود والإمكان لا تستلزم نفى الكثرة الناشئة من تعدد جهات أخرى .

كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فليجز صدور المختلفات منه ، لهذه الكثرة ؛ فإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، قلنا : فلامعنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً، فهو غيره ، قلنا : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر ، فليكن غيره ؛ وبالجملة الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذا الفصل الثانى ؛ ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره، واحداً ؟ !

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ؟ ! ويمكن أن ينفى وجوب الوجود، ويثبت الوجود ؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفى والإثبات أصلا ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود ، وليس بموجود ! أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود ؛ ويمكن أن يقال : موجود ، وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير ذلك فى الأول ، إن صح ما ذكروه من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن .

الاعتراض الثانى : هو أن نقول عقله مبدؤه ، عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم غيره ؟ فإن كان عينه فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره ، فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ، ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته ؛ فنقول : والمعلول ، عقله ذاته عين ذاته ، فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحد ؛ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولا لعلة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن

كانت هذه كثرة فهى موجودة فى الأول ، فلتصدر منه المختلفات . ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره .

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره « ابن سينا » وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها ، بأنواعها عقلا كليًّا ، لاجزئيًّا ، إذ استقبحوا قول القائل : المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه : عقل ، ونفس فلك ، وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة ، وعلته ومبدؤه ، فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ، ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ، ونفس المبدأ الأول ، ونفس المعلولات ؛ ومن قنع أن يكون قوله فى الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود : يعقل نفسه ، ويعقل غيره ؛ فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه ، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه .

فقد انتهى بهم التعمق فى التعظيم ، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت ، الذى لا خبر له بما جرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى : « ما أشهدْتُهم خلقَ السموات والأرْض ولا خلقَ أنفسهم » الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية ، تستولى على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل — صلوات الله عليهم وسلامه — وأتباعهم — رضوان

الله عليهم – فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكى فى منام لتعجب منه :

الجواب الثانى : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزم الكثرة ، إذ لو قال به للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه ! وهذا لازم فى المعلول الأول ، فينبغى ألا يعقل إلا نفسه ، لأنه لو عقل الأولَ أو غيرَه ، لكان التعقل غير ذاته ، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ، ولاعلة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول ! فينبغى ألا يعلم إلا ذاته ، وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ! لزمه أن يعقل المبدأ الأول .

قلنا : لزمه ذلك بعلة أو بغير علة ؟ ! فإن كان بعلة ، فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد فلا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثانى كيف يصدر منه ؟ ! ! وإن لزم بغير علة ، فليلزم من وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، ولا يلزم منها الكثرة ! فإن لم يعقل هذا من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة . فهذا اللازم فى حق المعلول ، وإن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلابد له من علة ، ولا علة له ، فلا يعقل وجوده . وليس هو من ضرورة المعلول الأول ، لكونه ممكن الوجود ، فإن إمكان الوجود ضرورى فى كل معلول ، أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً فى وجود ذاته ، فكما أن كون العلة عالمة بالمعلول ، ليس ضرورياً فى وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة .

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذاتَ نفسه عينُ ذاته أو غيرُه ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره

فليكن كذلك فى المبدأ الأول، ويلزم منه كثرة، ويلزم منه تربيع لا تثليث بزعمهم ، وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ! ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يعرف تعمق هؤلاء فى الهوس .

الاعتراض الرابع : أن نقول التثليث لا يكفى فى المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ، لزم عندهم فى معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلابد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى ، حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر ، من غير علة أخرى زائدة عليها .

الثانى : أن الجرم الأقصى على حد مخصوص فى الكبر ، واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكناً أصغر مما هو عليه ، وأكبر ، فلابد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل ، لأن العقل وجود محض ، لا يختص بمقدار ، مقابل لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنىً عنه فى تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

فنقول : وتعين جهة النظام هل هو كاف فى وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجودة ؟ ! فإن كان كافياً فقد استغنيتم عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون النظام فى هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفى ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفى للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث : أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها ، فلا يخلو :

إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلمَ لزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين ؟ !

أو أجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست فى البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ ! والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً فى الشكل ، وهو الكرى ، ومتشابهاً فى المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

فإن قيل : لعل فى المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه ، لا يشككنا فى أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا : فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد بلغت آلافاً — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسماوية . بأنواع كثيرة لازمة فيها ، لم تطلعوا عليها ؛ فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاء تولد كثرة ، يقال إنها : لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية فى وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمت ولا يدرى عددها ، وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثانى ، بل لا معنى لقولنا مع الأول والثانى ، إذ ليس بينهما مفارقة فى زمان ولا فى مكان ، فما لا يفارقهما فى زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه.

فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة

فى المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط .

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن ، لا يحكم به فى المعقولات ، إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لمَ يستحيل ؟ ! وما المردّ والفيصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول – لا من جهة العلة – لازم واثنان وثلاثة ؟ ! فما المحيل للأربعة وخمسة وهكذا إلى الألف ؟ ! وإلا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار؟ ! فليس بعد مجاوزة الواحد مرد ، وهذا أيضاً قاطع .

ثم نقول : هذا أيضاً باطل بالمعلول الثانى ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ، ألفٌ ونيفٌ ومائتا كوكب ، وهى مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوسة ، والسعادة ؛ فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ، ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى ، من التبريد والتسخين ، والسعادة والنحوسة ، وتختلف مقاديرها فى ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف ؛ ولو جاز هذا لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ؛ دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته ، وعلة لهيولاه ، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة ، أو المسعدة أو المنحسة ، وعلة لاختصاصه بموضعه ، ثم لاختصاص جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل فى المعلول الثانى ، تصور فى المعلول الأول ووقع الاستغناء .

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؛ وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل – عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه ، وصانعه فقال – : يلزم من كونه ممكن الوجود وجودُ

فلك ، فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ ! وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخران ، وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، فكذا فى موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لاتختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو ملكاً أو فلكاً ، فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فصلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم[1] فى المعقولات .

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟ ! أتزعمون أنه يصدر من الشىء الواحد من كل وجه ، شيئان مختلفان ، فتكابرون العقول ؟ ! أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ ! أو تقولون : لا كثرة فى العالم ، فتنكرون الحس ؟ ! أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟!

قلنا : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل ، على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للمعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقضٌ للتوحيد ؟ ! فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهم عليهما ، فإنه ليس يعرف استحالةُ صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات ، والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ ! فاستحالة هذا لا تعرف بضرور العقل ولا نظره ، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففضول وطمع فى غير مطمع ، والذين طمعوا فى طلب المناسبة ومعرفتها ، رجع حاصل نظرهم

---

(١) عبارة أجمعت عليها الأصول ، وهى غير ظاهرة المعنى .

إلى أن المعلول الأول ، من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك ، ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة لا إظهار مناسبة .

فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء — صلوات الله عليهم — وليصدقوا فيها ؛ إذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع — صلوات الله عليه — : « تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذات الله » .

مسألة [٤]

فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فنقول : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورةً أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم فى القول بالصانع .

وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن للعالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد فى أصناف الفاعلين من الخياط ، والنساج ، والبناء ، بل نعنى به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فبهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقول عليه البرهان القطعى على قرب ، فإنا نقول : العالمُ ، موجوداته إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟ ! وكذا القول فى علة العلة ، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهى إلى طرف ، فالأخير علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنه لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة.

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عدد ، ودليل

التوحيد يمنعه ، فيعرف بطلانه بالنظر فى صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحدة ، أو جسم واحد ، أو شمس واحدة ، أو غيرها ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الصورة والهيولى ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق — وإنما الخلاف فى الصفات — وهو الذى نعنيه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم فى مسألة التوحيد ، وفى نفى الصفات ، بعد هذه المسألة .

الثانى : وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلتها علة ، ولعلة العلة علة كذلك وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإنا نقول : عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ؟ ! ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه فى النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له ، فلم[1] يبعد أن يكون بعضها علة للبعض ، وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ؟ ! كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً فى الحال ، ولا فى بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، وعدم التناهى ؛ فيلزمكم فى النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطفة من إنسان ، وإنسان من

(١) يمكن اعتبارها نافية و يمكن اعتبارها استفهامية .

نطفة ، إلى غير نهاية ، ثم إن كل إنسان مات ، فقد بقيت نفسه ، وهى بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده ، وإن كان الكل بالنوع واحداً ، فعندكم فى الوجود فى كل حال ، نفوس لا نهاية لإعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا التحكم فى الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلمَ أحلتم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرق ؟ !

وبم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها عندكم ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل بعض ، فإن الليالى والأيام الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة ، فى كل يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود ، أى بعضها بعد البعض ؛ والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك فى « القبل » الحقيقى الزمانى فينبغى أن لا يستحيل فى « القبل » الذاتى الطبيعى . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ ! وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له ! ؟

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة فى نفسها أو واجبة ؟ ! فإن كانت واجبة ، فلمَ تفتقر إلى علة ؟ ! وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ؛ فإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكنٌ : على معنى أن له علة

زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن . على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ؛ وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث : والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذواتُ أوائل ، والمجموع لاأول له ، فقد تقوّم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدَق ذواتُ الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال : إن للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع ، إذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيناه من الأرض ، فإنه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد[1] حادث ، بعد أن لم يكن ، أى له أول ، والمجموع عندهم ماله[2] أول .

فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا ، أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا الإشكال ، ويرجع فرقهم إلى التحكم المحض .

فإن قيل : الدورات ليست موجودة فى الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، إلا إذا قدر فى الوهم وجودها ، ولا يبعد[3] ما يقدّر فى الوهم ، وإن

---

(١) لعله يعنى به المفهوم ضمناً من « الإضاءة » و « الظلمة » .

(٢) ينبغى حمل « ما » على أنها نافية لا على أنها موصولة .

(٣) لو حمل معناه : على أن الوهم لا يستطيع أن يتابع التقدير إلى غير نهاية ، لأن الذهن محدود الطاقة ، محدود زمان الوجود ، فلا يوجد فيه ما لا نهاية له كما لا يوجد فى الخارج ، لكان حسناً ، وربه لا يريد ذلك .

كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك فى وهمه ، وإنما الكلام فى الموجود فى الأعيان ، لا فى الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلا عن أن توصف بأنها لا نهاية لها ، وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فإذن لا وجود للنفوس ، إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفى النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا فى الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

والجواب : أن هذا الإشكال فى النفوس ، أوردناه على « ابن سينا » و « الفارابى » والمحققين منهم ، إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار « أرسطاليس » و « المفسرين [1] من الأوائل ؛ ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث شىء يبقى أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شىء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة موجوداتٌ لا نهاية لها ، فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصولُ موجود فيها [2] يبقى ولا ينقضى ، غيرُ مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقى ، نفس آدمى ، أو جنىّ ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، إذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

---

(١) وفى نسخة « والمعتبرين » .

(٢) أى فى زمنها .

مسألة [٥]

فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل ، على أن الله واحد وأنه لايجوز فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل واحد منهما لاعلة له

واستدلالهم على هذا بمسلكين :

المسلك الأول : قولهم : إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما ، وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعلة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علةٌ له وجوب الوجود ، ونحن لا نريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات ، وزعموا : أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو ؛ وليس زيد إنساناً لذاته ، إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ؛ بل لعلّة جعلته إنساناً ، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثُّر المادة الحاملة لها ، وتعلقها بالمادة معلولٌ ليس لذات الإنسانية ؛ فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعلة ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً .

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة ، تقسيم خطأ فى وضعه ، فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به نفى العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ ! فقولكم : إن الذى لا علة له ؛ لا علة له لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ ؛ لأن نفى العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب

له علة فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له إما لذاته أو لعلة ، إذ قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته .

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم فى نفسه ، والذى ينسبك[1] من لفظه ، نفى العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلة ؟ ! حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض . فدل أن هذا برهان من خرف [2] لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معللا أيضاً بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلا .

كيف ؟ ! وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلا عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل : السواد لون لذاته أو لعلة ؟ ! فإن كان لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع — أعنى اللونية — إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لوناً لعلة ، جعلته لوناً ، فينبغى أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات لعلة ، يمكن تقدير عدمه فى الوهم ، وإن لم يتحقق فى الوجود ، ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ فى الوضع ، فلا يقال للسواد : إنه لون لذاته ، قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته ، فكذلك لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى لا علة له لذاته ، قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال .

مسلكهم الثانى : أن قالوا : لو فرضنا واجبى الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين ، فإن كان متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية ، إذ السودان هما اثنان ، إذا كان فى محلين ، أو فى محل واحد ، ولكن

---

(١) كذا . وفى بعض النسخ « يتمسك » : وكلتا المادتين نابيتان هنا ، والأولى « يستفاد » .
(٢) الخرف بفتحتين فساد العقل من الكبر بفتح الباء ، وبابه « طرب » .

فى وقتين ، أو السواد والحركة فى محل واحد فى وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما ، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : فى وقت واحد ، فى محل واحد سوادان ، لجاز أن يقال فى حق كل شخص : إنه شخصان ، ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة . وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا بد من الاختلاف ، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف فى الذات .

ومهما اختلفا فى شىء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا فى شىء ، أو لا يشتركا فى شىء ، فإن لم يشتركا فى شىء فهو محال ، إذ يلزم أن لا يشتركا فى الوجود ، ولا فى وجوب الوجود ، ولا فى كون كل واحد قائماً بنفسه لا فى موضوع .

فإذا اشتركا فى شىء ، واختلفا فى شىء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركبٌ وانقسام بالقول . وواجب الوجود لا تركيب فيه ، وكما لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ، إذ لا تتركب ذاته من أمور ، يدل القول الشارح على تعددها ، كدلالة الحيوان والناطق ، على ما تقوم به ماهية الإنسان ، فإنه حيوان وناطق ، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان متركباً من أجزاء ، تنتظم فى الحد بألفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعها ، وهذا لا يتصور فى واجب الوجود ، ودون هذا لا تتصور الاثنينية .

والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنينية ، إلا بالمغايرة فى شىء ما ، وأن المتماثلين من كل وجه ، لا يتصور تغايرهما ، ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الأول ، تحكمٌ محض ، فما البرهان عليه ؟ !

* * *

ولنرسم هذه المسألة على حيالها ، فإن من كلامهم المشهور ، أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح ، كما لا ينقسم بالكمية ، وعلى هذا ينبنى إثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

بل زعموا : أن التوحيد لا يتم ، إلا بإثبات الوحدة لذات البارى سبحانه

من كل وجه ، وإثبات الوحدة ، بنفى[١] الكثرة من كل وجه ، والكثرةُ تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول الانقسام فعلا ، أوْ وهماً ، فلذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحداً مطلقاً ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم فى الوهم بالكمية ، وهذا محال فى المبدأ الأول .

الثانى : أن ينقسم الشىء فى العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل من مجموعهما شىء واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منفى عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون البارى سبحانه صورة فى جسم ، ولا هيولى لجسم ، ولا مجموعهما ، أما منع مجموعهما فلعلتين : إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة ، فعلا أو وهماً . والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى . ولا يكون مادة ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشىء آخر سواه ، ولا يكون صورة ، لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات ، وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة فى واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، فإن السواد سواد[٢] ولون ، والسوادية غير اللونية فى حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الإنسانية[٣] فى العقل ، فإن الإنسان حيوان وناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة . فزعموا : أن هذا أيضاً منفى عن المبدأ الأول.

---

(١) يعنى « يكون بنفى . . . إلخ » .
(٢) كذا فى النسخ . ولعلها « سوادية » .
(٣) كذا فى النسخ . وصوابها « الناطقية » .

الخامس : كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهيةً قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وهى أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان ، وماهية المثلث ، وليس يدرى أن لهما وجوداً فى الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوّماً لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته فى العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية ، سواء كان لا زماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة ، كالسماء ، أو عارضاً بعد ما لم يكن ، كماهية الإنسان فى زيد وعمرو ، وماهية الأعراض والصور الحادثة .

فزعموا : أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفى عن الأول ، فيقال : ليست له ماهيةٌ ، والوجودُ مضافٌ إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية ، كما أن الإنسان ، والشجرة ، والسماء ، ماهية ، إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك لماهية ، غير مقوم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهو مناقض لكونه واجباً .

ومع هذا فإنهم يقولون فى البارى تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، ومتلذذ ، وجواد ، وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، وهذا من العجائب .

فينبغى أن نحقق مذهبهم للتفهيم أولا ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفهيم ، رمىٌ فى عماية .

والعمدة فى فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شىء إليه ، أو إضافته إلى شىء ، أو سلب شىء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة فى الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة توجب كثرة

فلا ينكرون إذن كثرة السلوب ، وكثرة الإضافات ، ولكن الشأن فى رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فقالوا : إذا قيل له : (أول) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، وإذا قيل (مبدأ) ، فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل : (موجود) ، فمعناه : معلوم ، وإذا قيل : (جوهر) فمعناه الوجودُ ، مسلوباً عنه الحلولُ فى موضوع ، وهذا سلب ، وإذا قيل : (قديم) ، فمعناه سلب العدم عنه أولاً ، وإذا قيل : (باق) ، فمعناه سلب العدم عنه آخراً ، فيرجع حاصل القديم والباقى ، إلى أن الوجود ليس مسبوقاً بعدم ، ولا ملحوقاً بعدم وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فمعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذْ نفى علة له ، سلبٌ ؛ وجعله علةً لغيره ، إضافةٌ ؛ وإذا قيل (عقل) ، فمعناه أنه موجود برىء من المادة ، وكل موجود هذه صفته ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته ، ويشعر بها ، ويعقل غيره ، وذات الله تعالى هذه صفتها ، أى هو برىء عن المادة ، فإذن هو عقل ، وهما عبارتان[1] عن معنى واحد ، وإذا قيل : (عاقل) ، فمعناه أن ذاته الذى هو عقل ، له معقول ، هو ذاته ، فإنه يشعر بنفسه ، ويعقل نفسه ، فذاته معقول ، وذاته عاقل ، وذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (معقول) ، من حيث إنه ماهيةٌ مجردةٌ عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذى هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة ، لا يكون شىء مستوراً عنه ، ولما عقل نفسه ، كان عاقلا ، ولما كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً ، ولما كان عقله بذاته ، لا بزائد على ذاته ، كان عقلاً ، ولا يبعد أن يتحد العاقل[2] والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل « كونه عاقلاً » عقله بـ « كونه عاقلاً » فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، وإن كان عقلنا يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل تارة أخرى . وإذا قيل : (خالق) ، (وفاعل) ،

(١) لعله يعنى « يعقل ذاته » و « يعقل غيره » فردها جميعاً إلى أنه « عقل » .
(٢) وفى نسخة « العقل والمعقول » .

(وبارئ) ، وسائر صفات الفعل ، فمعناه أن وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس والأسخانُ النارَ ، ولا تشبه نسبة العالم إليه ، نسبة النور إلى الشمس ، إلا فى كونه معلولاً فقط ، وإلا فليس هو كذلك ، فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النارُ بفيضان الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له ، فليس به غفلة عما يصدر عنه ، ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وأنه عالم بأن كماله فى أن يفيض عنه غيره — أى الظل — ؛ وإن كان الواقف أيضاً مريداً لوقوع الظل فلا يشبهه أيضاً ، فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه ، وفى حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالم ، وهو الراضى — أى أنه غير كاره له — فإنه عالم بأن كماله فى أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه ، هو العالم نفسه بوقوع الظل ، وهو الراضى ، لم يكن أيضاً مساوياً للأول ، فإن الأول هو العالم وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه فى كونه مبدأ للكل ، علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبعٌ للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلاً غيرُ زائد على كونه عالماً بالكل ، إذ علمه بالكل علةُ فيضان الكل عنه ، وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذاته ، ما لم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثانى ، فهذا معنى كونه فاعلاً ، وإذا قيل : (قادر) ، لم يعن به إلا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه ، وهو أن وجوده وجود تفيض عنه المقدورات ، التى بفيضانها ينتظم الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الإمكان ، فى الكمال والحسن . وإذا قيل : (مريد) ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلا عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ، وجاز أن يقال للراضى :

إنه مريد ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات ، وهذا لأن علمه بالأشياء ، ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالا من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين ، (علم) شىء حصل من صورة ذلك الشىء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض ، و (علم) اخترعناه ، كشىء لم نشاهد صورته ، ولكن صورناه فى أنفسنا ، ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثانى ، فإن تمثل النظام فى ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا ، كافياً فى حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا ، هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ولكنا لقصورنا ليس يكفى تصورنا ، لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة ، تنبعث من قوة شوقية ، ليتحرك منهما معاً القوة المحركة للعضل والأعصاب ، فى الأعضاء الآلية ، فيتحرك بحركة العضل والأعصاب ، اليدُ أو غيرها ، ويتحرك بحركتها ، القلم أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم ، كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة فى نفوسنا ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة فى نفوسنا ، قدرة ولا إرادة ، بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك للعضل ، الذى هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك فى واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى فى أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات ، منه واحداً ، وإذا قيل له : (حى) ، لم يرد به إلا أنه عالم علماً ، يفيض عنه الوجود ، الذى يسمى فعلا له ، فإن الحى هو الفعال الدراك ، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال ، على الوجه الذى ذكرناه ، لا كحياتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ، ينبعث عنهما الإدراك والفعل ، فحياته عين ذاته أيضاً ، وإذا قيل له : جواد ، أريد به أنه يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، والجود يتم بشيئين : أحدهما ، أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب له ، فإن من يهب شيئاً من هو مستغن عنه ، لا يوصف بالجود

والثانى أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود ليمدح ويثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستعيض ، وليس بجواد ، وإنما الجود الحقيقى لله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس يبغى به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالاً مستفاداً بمدح ، فيكون الجواد اسماً منبئًا عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدى إلى الكثرة فى ذاته . وإذا قيل : خير محض ، فإما أن يراد به وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له بل يرجع إلى عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر ، وإلا فالوجود — من حيث إنه وجود — خيرٌ ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب ، لإمكان النقص والشر ، وقد[١] يقال : خيرٌ ، لما هو السبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شىء ، فهو خير ، ويكون الاسم دالاً على الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فمعناه هذا الوجود ، مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً ، وإذا قيل : (عاشق ومشعوق ولذيذ وملتذ) ، فمعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ، ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم ، ومن عرف كمال نفسه فى إحاطته بالمعلومات — لو أحاط بها — وفى جمال صورته ، وفى كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال[٢] هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك فى إنسان واحد ؛ لكان[٣] محبًّا لكماله وملتذًا به ، وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله ، والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ؛ إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان والزوال ، والكمال الحاصل له فوق كل كمال ، فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل حب ، والتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها البتة ، بل هى أجل من أن

---

(١) مقابل قوله « فأما أن يراد به » .

(٢) فى نسخة « جمال » .

(٣) المناسب « كان » بحذف اللام .

يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة ، إلا أن تلك المعانى ليست لها عبارات عندنا ، فلابد من الإبعاد فى الاستعارة ، كما نستعير له لفظ المريد ، والمختار والفاعل ، منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبعد علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ، ولا بعد فى أن نستبشع لفظة اللذة ، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة إلا فى شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليست لها لذة — أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة — إلا فى السرور بالشعور بماخصوا به من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله ، ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ، فإن وجود الملائكة — التى هى العقول المجردة — وجودٌ ممكن فى ذاته ، واجبُ الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شر ونقص ، فليس شىء بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ، فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل ، ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول عقله غيره أو لم يعقله ، وكل هذه المعانى راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له[1] ، وعقله لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ، فرجع الكل إلى معنى واحد .

فهذا طريق تفهيم[2] مذهبهم .

---

(١) أى لما سماه « كل هذه المعانى » .

(٢) إذا كان كل ما ذكر من أول المسألة إلى هذا الموضع تفهيماً لمذهب الفلاسفة ، فأية قيمة بقيت لكتابه « مقاصد الفلاسفة » الذى يقول فى مقدمته :

[أما بعد ، فإنى التمست كلاماً ثافياً فى الكشف عن تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم ، ولا مطمع فى إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ، فإن الوقوف على فساد المذاهب ، قبل الإحاطة بمداركها ، محال ، بل هو رمى فى العماية والضلال ؛ فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم ، كلاماً وجيزاً ، مشتملا على حكاية مقاصدهم ، من علومهم المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل ، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم . . . إلخ] .

أقول : إذا كان الغزالى قد أفرد لحكاية مذاهب الفلاسفة كتاباً برأسه ، صور فيه تلك المذاهب =

وهذه الأمور منقسمة إلى ما لا يجوز اعتقاده ، فنبين أنه لا يصح على أصلهم ؛ وإلى ما لا يصح اعتقاده ، فنبين فساده .

توطئة للرد عليها ، فأية داعية لهذا التطويل هنا فى حكاية مذهبهم ؟ ! بل أية قيمة تبقى لهذا الكتاب الذى سماه « مقاصد الفلاسفة » ، بعد ما أغنانا عنه هنا بشرح المسائل التى يريد الرد عليها ، على هذا النحو من الإسهاب والتطويل ؟ !

الذى يظهر لى أن الشرح هنا جاء فى موضعه ، ليرتبط تصوير المذهب بالرد عليه ، أما أن يكون كل منهما فى كتاب ففيه تشتيت للفكر وتوزيع للذهن .

وأما الذى دعا الغزالى إلى أن يؤلف كتاب « مقاصد الفلاسفة » فليس هو وحده ما يقصه علينا فى تلك المقدمة التى اقتبسنا بعضها هنا ، وإنما هو شىء آخر وراء ذلك ، أو هو شىء آخر مع ذلك ؛ استمع إليه يقص علينا سبب تأليفه كتاباً يصور فيه مذهب الباطنية قبل أن يشتغل بالرد عليهم قال : [فابتدأت بطلب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغنى بعض كلماتهم المستحدثة التى ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات ، ورتبتها ترتيباً محكماً ، مقارناً للحق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر أهل الحق منى ، مبالغتى فى تقرير حجتهم ، وقال : هذا سعى لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم ، لولا تحقيقك له ، وترتيبك إياه ، وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبى — رحمهما الله — تصنيفه فى الرد على المعتزلة ، فقال الحارث : الرد على البدعة فرض ؛ فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولا ، ثم أجبت عنها ، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ، ولا يفهم كنهه ؟ !

وما ذكره أحمد حق ، ولكن فى شبهة لم تنتشر ، ولم تشتهر ، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها ، إلا بعد الحكاية ؛ نعم ينبغى ألا يتكلف لهم شبهة ، ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابى المختلفين إلى ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين فى الرد عليهم ، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم ؛ فلم أرض لنفسى أن يظن بى الغفلة عن أصل حجتهم ، فلذلك أوردتها ؛ ولا أن يظن بى أنى — وإن سمعتها — فلم أفهمها ، فلذلك قررتها ، والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان] .

فهذا الذى حدا بالغزالى إلى أن يؤلف فى تصوير مذهب « الباطنية » قبل الرد عليهم ، هو نفسه الذى حدا به ، إلى أن يؤلف فى تصوير مذهب « الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم — لا ما حكاه لنا فى مقدمة « مقاصد الفلاسفة » — إذ أن الغزالى كان يشعر شعوراً قوياً بأن المتكلمين من قبله لم يوفقوا فى الرد على الفلاسفة نتيجة لعدم فهمهم لمذهبهم ، استمع إليه يقول : « ولم يكن فى كتب المتكلمين ، من كلامهم — يعنى الفلاسفة — حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عامى ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة فى أقسام الكثرة ، ودعواهم نفيها ، ونبين عجزهم عن إقامة الدليل ، ولنرسم لكل واحدة مسألة على حيالها .

أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية] .

وهو لذلك يعلم أن الفلاسفة كانوا يعيبون فيهم هذا النقص ، فأراد أن يتجمل بالبراءة منه ، بتأليف هذا الكتاب « مقاصد الفلاسفة » ، وإلا فما باله يطيل فى كتاب « تهافت الفلاسفة » شرحاً وإيضاحاً بما يجعلنا فى غنى مطلق عن ذلك الكتاب ؟ ! وما باله أيضاً يتعرض فى ذلك الكتاب لما لم يكن موضع خلاف بينه وبين الفلاسفة ، فقد تعرض فيه لجميع مسائل المنطق وليس يخالفهم فى شىء منها كما صرح بذلك فى كتاب « التهافت » وتعرض لكل مسائلهم الطبيعية ، وليس يخالفهم إلا فى مسائل معدودة منها ؟ ! فى حين أنه قد أسعفنا فى « التهافت » بشرح ما يريد الرد عليه من آرائهم ، وعرضه عرضاً واضحاً ، قبل الرد عليه ، بحيث لا يشعر القارئ ، بأنه فى حاجة إلى شىء آخر أصلا ، فلا بد أن يكون لتأليف ذلك الكتاب غرض آخر وراء التمهيد لكتاب تهافت الفلاسفة ، وهو ما أوضحناه .

مسألة [٦]

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسامى وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقاً لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، كما سبق . ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً له زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات ، إذ تجددت ؛ ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير ، لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة ، فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقترنا أيضاً، لعقل كونهما شيئين ، فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول ،عن أن تكون أشياء سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة فى واجب الوجود . وهو محال ، فلهذا أجمعوا على نفى الصفات .

* * *

فيقال لهم : وبمَ عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ ! فإن قول القائل : الكثرة محالة فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول : قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فإما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده ، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر

ويحتاج الآخر ؛ فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود ، وهذه التثنية المطلقة ؛ وهو محال .

وإما[١] أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل[٢] : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض : على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ولكن إبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليه ، فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة فى هذه المسألة وما بعدها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تنبنى هذه المسألة عليه ؟ !

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة ، فلمَ قلتم ذلك[٣] ؟ ! ولمَ استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ؛ وإن أردتم بواجب الوجود

---

(١) الأولى أن يحذف « إما » ويقول : « وإن احتاج » ليتفق مع سابق الكلام ، إذ هو المقابل الثانى .

(٢) هو المقابل الثالث .

(٣) إشارة إلى قولهم باستحالة الفرض الذى يكون فيه أحدهما محتاجاً إلى الآخر .

أن لا تكون له علة قابلية فهو[١] ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ !

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاحكم ؛ والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلم والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة فى ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة ، فدعوى غيره تحكم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعه فى القابلية ، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا فى محل ، فالصفة انقطع تسلسل علتها[٢] الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان الداعى إلى واجب الوجود .

---

(١) الحديث عن الصفات كما هو واضح إذ هى التى أمرها مشكل فى نظر الفلاسفة ، ولذا فالمناسب أن يقول : « فهى ليست . . . إلخ » .

(٢) فى نسخة « انقطع التسلسل عليها مع الذات » .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا ؛ ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده فى ذاته وفى صفاته جميعاً .

* * *

المسلك الثانى قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كان دائماً له ؛ ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ؛ أن الذات علة فاعلية له ، وأنه مفعول للذات ؛ فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلمَ يمتنع هذا ؟ ! فإن عبر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ، إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ؛ ولمَ يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له ؟ !

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكراً ؛ فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك ، وإن لم يرَدْ به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

وربما هوّلوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنيًّا مطلقاً إذا الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظى فى غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ، ناقصٌ ، فيقال : لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً ، إلا وجود الصفات المنافية للحاجة ، لذاته ، فكيف تنكرون صفات الكمال التى بها تم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما لأنه مركَّب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول ، لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوثُ الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسما ، كما سنلزمه لكم[1] من بعد .

وكل مسلكهم فى هذه المسألة تخييلات .

ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ، فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! فمنهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته .

فأما الأول فهو الذى اختاره « ابن سينا » ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها

---

(١) فى الأصول « عليكم » .

بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى توجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟ ! فإن قلتم : إنه غيره فقد أثبتم كثرة ، وتفضتم القاعدة ، وإن قلتم إنه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك ، سفه فى عقله وقيل : حد الشىء الواحد ، أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات ، فالعلم بالشىء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم فى حال واحدة موجوداً معدوماً ، ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علمُ الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غيرُ علمه بنفسه ، إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له ، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعنى هو نفسه فى حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا فى علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دن الآخر ، فهما إذن شيئان ، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالا ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره ، إلا ويدخل الغير فى علمه ، بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن تكون فى نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :

الأول ، أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته ؛ ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان ، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا ، إلى أن يعلم ، لأن كونه معلولا إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله ، فالإلزام قائم فى مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات ، وبالمبدئية ، وهو الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذى ذكرناه وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثانى هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً ، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

ثم ليت شعرى ، كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى ؛ والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف « ابن سينا » فى هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم فى نفى الكثرة

ثم باينهم فى إثبات العلم بالغير ، ولما استحيا أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلا ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره ، فيكون غيره أشرف منه فى العلم ؛ ترك هذا حياء من هذا المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحى من الإصرار على نفى الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء، هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذى استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه ، فى أول النظر ، فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله .

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوة والبنوة ضمناً ، فيكثر المعلوم ويتحد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم ، ثم إذا عقل هذا فى معلوم واحد وإضافته إليه ، ولم يوجب ذلك كثرة ، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من يعلم الشىء ، ويعلم علمه بالشىء ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه أيضاً أنكم [1] ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها ، وعلمه واحداً ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها ، فإن كان تعدد العلوم يوجب تعدد العلم فليكن فى ذات الله تعالى علوم لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة ، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا :

---

(١) خطاب من الفلاسفة للمتكلمين .

أن الوجود مضاف إلى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضى كثرة . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم فى تقدير وجود مضاف إلى ماهية .

وأما العلم بالابن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، إذ لابد من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، ، وهما علمان ؛ وعلم ثالث وهو الإضافة . نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما لم يعلم المضاف أولا ، لا تعلم الإضافة ، فهى علوم متعددة ، بعضها مشروط بالبعض .

فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافة إلى سائر الأجناس والأنواع ، لكونه مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعدداً ، والعلم واحداً . فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر وينتهى إلى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول : يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذى يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مستغرق النفس بمعلومه ، الذى هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس ملتفتاً إليه ، فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلى أن ينقطع التفاته .

وأما قولهم : إن هذا يقلب عليكم فى معلومات الله سبحانه وتعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ، ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا .

فإن قيل : إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق ، فأما ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام فى إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين

القطعية ، وتشكيكم فى دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها ، ولذلك قال صاحب الشرع — صلوات الله عليه — : « تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذات الله » ، فما إنكاركم على هذه الفرقة ؟ ! المعتقدة صدق الرسول — صلوات الله وسلامه عليه — بدليل المعجزة ، المقتصرة فى قضية العقل ، على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع ، فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية إثره ، فى إطلاق « العالم ، والمريد ، والقادر ، والحى ، » ، المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك العقل حقيقته .

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل ، بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية ، وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم « ابن سينا » حيث زعم أن الأول يعلم غيره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال

فنقول : ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ؛ ونحن ننبه على وجه الخزى فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ، إذ الملك والإنسان ، وكل واحد من العقلاء ، يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ؛ والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أموراً أخر سواها ، ولا شك فى أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان ، فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، وأى جمال لوجود بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجرى فى العالم ، ولا بما يلزم

ذاته ، ويصدر عنه ؟ ! وأى نقصان فى عالم الله تعالى يزيد على هذا ؟ !

وليتعجب العاقل من طائفة ، يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى آخر نظرهم ، إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلا بما يجرى فى العالم، وأى فرق بينه وبين الميت – تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً – إلا فى علمه بنفسه ؟ ! وأى كمال فى علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ، وهذا مذهب تغنى صورته فى الافتضاح عن الإطناب والإيضاح .

ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازى أيضاً ، فإنا نقول : علمه بذاته ، عين ذاته أو غير ذاته ؟ ! فإن قلتم : إنه غير ذاته ، فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته ، فما الفصل بينكم وبين قائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ يعقل وجود ذاته فى حالة ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ، ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته ، غير ذاته لا محالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ، فإن عين الشىء لا يجوز أن يطرأ على الشىء ، وغير الشىء إذا قارن الشىء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها .

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ، فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً . وقول القائل : هو فى ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم بنفسه ولو قيل به ؛ فهو كقول القائل فى سواد وبياض : إنه قائم بنفسه ، وفى كمية وتربيع وتثليث ، إنه قائمة بنفسه ، وكذا فى كل الأعراض ، وبالطريق التى يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ،

بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة أيضاً ، لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياته بها ، وكذلك سائر الصفات ، فإذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها .

على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه سبحانه عالماً بنفسه وبغيره ، فى مسألة مفردة ، إن شاء الله تعالى .

مسألة [٧]

فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل ، بالجنس والفصل

وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد ، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركب فيه فلا حد له ، وهذا نوع من التركب .

وزعموا : أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول ، فى كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لغيره ، ويباينه بشىء آخر لا محالة ، فليس هذا مشاركة فى الجنس ، بل هو مشاركة فى لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم فى الحقيقة ، وإن لم يفترقا فى العموم ، على ما عرف فى المنطق ، فإن الجنس الذاتى ، هو العام المقول فى جواب ما هو ، ويدخل فى ماهية الشىء المحدود ، ويكون مقوماً لذاته ، فكون الإنسان حيًّا ، داخل فى ماهية الإنسان — أعنى الحيوانية — فكان جنساً ، وكونه مولوداً ، ومخلوقاً ، لازم له ، لا يفارقه قط ، ولكنه ليس داخلا فى الماهية ، وإن كان لازماً عامًّا ، ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتمارى فيها .

وزعموا : أن الوجود لا يدخل قط فى ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية ، إما لازماً لا يفارق كالسماء ، أو واردا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة فى الوجود ليست مشاركة فى الجنس .

وأما مشاركته فى كونه علة لغيره ، كسائر العلل ، فهى مشاركة فى إضافة لازمة ، لا تدخل أيضاً فى الماهية ، فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحدٌ منهما الذاتَ ، بل يلزمان الذات ، بعد أن تقوّم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام ، يتبع الذات لزومه ، لا فى جنس ؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات ، فإن حدت باللوازم ، كان ذلك رسماً ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشىء ، فلا يقال فى حد المثلث : إنه الذى تساوى

زواياه القائمتين ؛ وإن كان ذلك لازماً عامًّا لكل مثلث ؛ بل يقال : إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة فى كونه جوهراً : فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا فى موضوع ؛ والموجود ليس بجنس ، فبأن يضاف إليه أمر سلبى — وهو أنه لا فى موضوع — لا يصير جنساً مقوماً؛ بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل : موجود فى موضوع ، لم يصر جنساً فى العرض ؛ وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذى هو كالرسم له ، وهو « أنه موجود لا فى موضوع » ، فليس يعرف كونه موجوداً ، فضلا عن أن يعرف أنه فى موضوع أو لا فى موضوع ؛ بل معنى قولنا فى رسم الجوهر : إنه « الموجود لا فى موضوع » (أى[1]) أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا فى موضوع ؛ ولسنا نعنى به[2] ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركة فى الجنس .

بل المشاركة فى مقومات الماهية ، هى المشاركة فى الجنس ، المحوج إلى المباينة بعده بالفصل ، وليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ؛ فالوجود الواجب طبيعةٌ حقيقةٌ ، وماهية فى نفسه ، هو له لا لغيره ، وإذا لم يكن وجوب الوجود إلا له ، لم يشاركه غيره ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حد .

فهذا تفهيم مذهبهم :

والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال .

أما المطالبة فهى أن يقال : هذا حكاية المذهب ، فبمَ عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول ؟ ! حتى بنيتم عليه نفى الاثنينية ، إذ قلتم : إن الثانى ينبغى أن يشاركه فى شىء ويباينه فى شىء ، والذى فيه ما يشارك به ، وما يباين به ، فهو مركب ، والمركب محال .

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه

---

(١) كذا فى الأصول ، وواضح أن وجودها يخل بالمعنى فهى زائدة .
(٢) يعنى بالجوهر .

إلا قولكم المحكى عنكم فى نفى الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فإن كان يصح لواحد : من الأجزاء ، أو الجملة ، فى حال ، وجودٌ دون الآخر ؛ فهو واجب الوجود دون ما عداه ؛ وإن كان لا يصح للأجزاء ، وجود ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه فى الصفات . وبينا أن ذلك ليس بمحال ، فى قطع تسلسل العلل ، والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظائم التى اخترعتموها فى لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ؛ فإن كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج فى قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ؛ وإنما الدليل دل على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا منه فى الصفات . وهو فى هذا النوع أظهر .

فإن انقسام الشىء إلى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة ، فإن الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ؛ والنوع ليس غير الجنس من كل وجه ، فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ؛ فإنا إذا ذكرنا الإنسان ، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق ؛ فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقوله : إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شىء آخر ، فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، إحداهما علة السموات ، والأخرى علة العناصر ؛ أو إحداهما علة العقول ، والأخرى علة الأجسام كلها ؟ ! وتكون بينهما مباينة ومفارقة فى المعنى ، كما بين الحمرة والحرارة فى محل واحد ، فإنهما يتباينان فى المعنى ، من غير أن نفرض فى الحمرة تركيباً جنسيًّا وفصليًّا ، بحيث يقبل الانفصال ، بل إن كانت فيه كثرة ، فهى نوع كثرة [1] لا تقدح فى وحدة الذات .

---

(١) أى كما قالوا : إن الواجب يشارك غيره فى كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لغيره ، ولما كانت هذه المشاركة ، ليست فى مقومات الماهية ، لم تخرج بالواجب عن وحدته .

فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟ ! وبهذا يتبين عجزهم عن نفى إلهين صانعين

فإن قيل : إنما يستحيل هذا ، من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطاً فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجب وجود ، فلا يتباينان ، وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر شرطاً ، فكل ما لا يشترط فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغنى عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه فى الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، ومنشأ التلبيس فى جميع ذلك ، فى لفظ « واجب الوجود » ، فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على « واجب الوجود » ، إن لم يكن المراد به « موجود لا فاعل له قديم » فإن كان المراد هذا ، فليترك « واجب الوجود » ، وليبين : أن موجوداً لا علة له ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

فيبقى قولهم : إن ذلك[١] هل هو شرط فى « أن لا تكون له علة[٢] » ، فهو هوس ، فإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلّل كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه ؛ وهو كقول القائل : إن السوادية هل هى شرط فى كون اللون لوناً ؟ ! فإن كانت شرطاً ، فلم كانت الحمرة لوناً ؟ ! فيقال : أما فى حقيقته[٣] فلا يشترط واحد منهما[٤] — أعنى ثبوت حقيقة اللونية فى العقل[٥] — ، وأما فى وجوده[٦] ، فالشرط أحدهما لا بعينه — أى لا يمكن جنس فى الوجود إلا وله فصل — ،

---

(١) يشير إلى « ما به المباينة بين الذاتين » يعنى الفصل الذى يميز ذاتاً عن أخرى .

(٢) قد مر بنا أن اعتراضهم كان هكذا : إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطاً فى وجوب الوجود . . . إلخ » فاقترح الغزالى عليهم — إبعادا للبس — أن يوضع « موجود لا علة له » بدل « واجب الوجود » ، فى ضوء هذا التعديل ، يقول الغزالى : قولكم : هل هذا الفصل شرط فى أن لا تكون له علة ، بدل العبارة الأولى التى كانت « هل هذا الفصل شرط فى وجوب وجوده » .

(٣) يعنى « اللونية » .

(٤) يعنى الحمرة والسوادية .

(٥) تفسير للحقيقة ، فى قوله « أما فى حقيقته » .

(٦) يعنى خارج العقل .

فكذلك من يثبت علتين[١] ، ويقطع التسلسل بهما ، فيقول : يتباينان بفصول ، وأحد الفصول شرط الوجود ، لا محالة ، ولكن لا على التعيين ؟

فإن قيل : هذا يجوز فى اللون ، فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، زائداً على الماهية ؛ ولا يجوز فى واجب الوجود ، إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثمت ماهيةٌ يضاف الوجودُ إليها ؛ وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط[٢] للونية فى كونها لونية ، إنما يشترط فى وجودها الحاصل بعلة ، فكذلك ينبغى ألا يشترط فى الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية للون ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل إن له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه فى المسألة التى بعد هذه ، وقولهم : إنه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول .

ورجع حاصل الكلام ، إلى أنهم بنوا نفى التثنية على نفى التركيب الجنسى والفصلى ، ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود ، فهما أبطلنا الأخير ، الذى هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت .

المسلك الثانى : الإلزام وهو أنا نقول : إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية ، جنساً ، لأنه ليس مقولا فى جواب ما هو ، فالأول عندكم عقلٌ مجردٌ ، كما أن سائر العقول — التى هى المبادئ للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التى هى معلولات الأول — عقولٌ مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول ، فإن المعلول الأول أيضاً بسيط لا تركيب فى ذاته ، إلا من حيث لزومه ، وهما مشتركان فى أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هى الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فإن لم يباينها بشىء آخر ، فقد عقلتم اثنينية من غير مباينة ، وإن باينها ، فما به المباينة غير ما به المشاركة

---

(١) يعنى إلهين .
(٢) أى واحد منهما .

العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة فى الحقيقة ، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره — عند من يرى ذلك — من حيث إنه فى ذاته عقل مجرد عن المادة ، وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول الذى أبدعه الله من غير واسطة — مشارك فى هذا المعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التى هى معلولات ، أنواع مختلفة ، وإنما اشتراكها فى العقلية ، وافتراقها بفصول سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعها فى العقلية .

فهم فيه بين نقض القاعدة ، أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محالان عندهم .

مسألة [٨]

فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط

أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولاحقيقة يضاف الوجود إليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : فيقال : بمَ عرفتم ذلك ؟ ! أبضرورة العقل ، أو نظره ؟ ! وليس بضرورى ، فلابد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ، فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة — أى ليست معدومة منفية — ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى الأسامى ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً ، من غير علة فاعلية . فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلية ، فليس كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكنٌ ؛ فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود الذى هو تابع لها ، فيكون الوجود معلولا ومفعولا .

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف فى القديم إن عنوا بالسبب الفاعلَ له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر ، — وهو أنه لا يستغنى

عنه – فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، إنما الاستحالة فى تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ، فلابد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكمات ، مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ، وتسلُّم[1] أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنعت الذى وصفوه ، وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة ، دليلهم فى هذا ، يرجع إلى دليل نفى الصفات ، ونفى الانقسام الجنسى والفصلى ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فمتكثرة ، إذ فيه ما هية ووجود ، وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة .

* * *

المسلك الثانى : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدَّر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلاً ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ ! فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ؛ فكأنهم قالوا : وجود لا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ، لجاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له ، ويباينه فى أن له علة ، والأول لا علة له ، فلمَ لا يتصور هذا فى المعلولات ؟ ! وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه ؟ ! وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته لا يصير معقولا ! وما يعقل ، فبأن تقدر له علةٌ لا يخرج عن كونه معقولا .

والتناهى إلى هذا الحد فى المعقولات ، غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم

(١) أى تدعى هذه التحكمات أن الدليل . . . إلخ .

يتنزهون فيما يقولون ، فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد، فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، ولا يبقى مع نفى الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يضف إلى ماهية .

فإن قيل : حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفى العلة ، وهو سلب لا تتقوم به حقيقة ذات ، ونفى العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف : بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟! والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

مسألة [٩]

فى تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسم قديماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلمَ يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟ ! إما الشمس ، وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزأين ، بالكمية ، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية فى أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد ، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبينا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض ، كان معلولا ، وقد تكلمنا عليه ، وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها ، إذْ نفى العدد والتثنية ، بنيتموه على نفى التركيب . ونفى التركيب ، على نفى الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبينا تحكمكم فيه .

فإن قيل : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلا ، وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولا .

قلنا : نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ، ولا نفس الفلك بمجردها علة

لوجود جسمه ، عندكم ، بل هما موجودان بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما قديماً جاز ألا تكون لهما علة .

فإن قيل :كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ !

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ ! فيقال : هذا سؤال عن حادث [1] ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ ! فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً ؟

فإن قيل : لأن الجسم — من حيث إنه جسم — لا يخلق غيره ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل إلا بوساطة الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع النفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولمَ لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصة تتهيأ بها ، لأن توجد الأجسام وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه ، إلا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدمُ المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلاً ، ولم نشاهده من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، يدل على استحالته منه ، فكذا فى نفس الجسم والجسم .

فإن قيل : الفلك الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قُدّر من الأجسام ، متقدر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز ، إلى مخصص يخصصه ، فلا يكون أولا .

قلنا : بمَ تنكرون على من يقول : إذ ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول ، يفيض الجرم الأقصى منه ، متقدراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول ، متساوية ، ولكن تعين بعضُ

---

[1] أى لا يسأل بهذا السؤال إلا عن حادث ، والأول ليس بحادث فلا يسأل بهذا السؤال عنه .

المقادير ، لكون النظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذى وقع ، ولم يجز خلافه ، فكذا إذا قُدِّر غيرَ معلول .

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول ــ الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم ــ مبدأ للتخصيص ، مثل الإرادة مثلا ، لم ينقطع السؤال ، إذ يقال : ولِمَ أراد هذا المقدار دون غيره ؟ ! كما ألزموه على المسلمين ، فى إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ، وقد قلبنا عليهم ذلك ، فى تعين جهة حركة السماء ، وفى تعين نقطتين القطبين .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشىء عن مثله فى الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشىء ، فيقال : لِمَ اختص بهذا القدر ؟ ! وبين أن يتوجه فى العلة ، فيقال : ولِمَ خصصته بهذا القدر عن مثـله ؟ ! فإن أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشىء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذى لم يقع ، فالسؤال متوجه أنه كيف ميّز الشىء عن مثله ؟ ! خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الإرادة المميزة ؛ وإن لم تكن مثلا له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر فى هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال فى الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم ، فى نقطة القطب ، وفى جهة حركة الفلك .

وتبين بهذا ، أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الأول ليس بجسم أصلا .

مسألة [١٠]

فى تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

فنقول : إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم فى قولهم : إنه يفتقر إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ ! وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ، ولا صانع ؛ وإنما العلة للحوادث ، وليس يحدث فى العالم جسم ، ولا ينعدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض .

فإن الأجسام التى هى فى السموات ، قديمة ، والعناصر الأربعة التى هى حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية ؛ وهذه الحوادث تنتهى عللها إلى الحركة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك ؛ فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة — أعنى الأجسام — فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام ، وجودها بعلة وهى قديمة ؟ !

فإن قيل : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهرى فى أول الأمر ، إذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية ، وهى : بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب

الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عجز كل من يعتقد قدمَ الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

فإن قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، إما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، وإما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفتقر إلى علة .

قلنا : لا يفهم لفظ « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فكل تلبيساتهم مخبأة فى هاتين اللفظتين ، فلنعدل إلى المفهوم ، وهو نفى العلة وإثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها ؟ ! فيقول الدهرى ، لا علة لها فما المستنكر ؟ ! وإذا عنى بالإمكان هذا[1] فنقول : إنه واجب ، وليس بممكن ، وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكم لا أصل له .

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوّم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات فى الجملة .

قلنا : ليكنْ كذلك فالجملة تقوّمت بالأجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هى قديمة كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم رد هذا ، إلا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا أصل لاعتقاده فى الصانع أصلا .

---

(١) يشير إلى « ما له علة » .

مسألة [١١]

فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ؛ فى حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله — سبحانه — وصفاته ، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فإن المراد — بالضرورة — لا بد أن يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حى بالضرورة ، وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى وعرفوه[١] بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم القديم ، لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته ؟! فلابد من الدليل عليه .

وحاصل ما ذكره « ابن سينا » فى تحقيق ذلك ، فى أدراج[٢] كلامه ، يرجع إلى فنين .

الفن الأول : أن الأول موجود لا فى المادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقل ، محض وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونفسُ الآدمى مشغولة بتدبير المادة — أى البدن — فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد

---

(١) يعنى « العلم » .
(٢) يقال « أنفذته فى درج كتابى » ، بسكون الراء أى فى طيه .

تدنّس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا فى مادة .

فنقول : قولكمُ : إن الأول موجود لا فى مادة ، إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ، واختصاص بجهة ؛ فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فماذا يعنى بالعقل ؟ ! إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟ ! وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ؛ ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : ولِمَ ادعيت هذا ؟ ! وليس ذلك بضرورى ؛ وقد انفرد به « ابن سينا » عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدّعيه ضرورياًّ ؟ ! وإن كان نظرياًّ ، فما البرهان عليه ؟ !

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فنقول : نسلّم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط ، وينتظم قياسها ، على شكل « القياس الشرطى » وهو أن يقال : إن كان هذا فى مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولكنه ليس فى المادة ، فإذن يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء « نقيض المقدم » واستثناءُ « نقيض المقدم » غيرُ منتج بالاتفاق ؛ وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان ، فإذن ليس بحيوان ؛ وهذا لا يلزم ، إذ ربما لا يكون إنساناً ، ويكون فرساً ، فيكون حيواناً ، نعم استثناء « نقيض المقدم » ، ينتج « نقيض التالى » ، على ما ذكر فى المنطق ، بشرط ، هو ثبوت انعكاس « التالى على المقدم » وذلك بالحصر ، وهو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ،

فالنهار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم فى كتاب « معيار العلم » الذى صنفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندّعى التعاكس ، وهو أن المانع محصور فى المادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحكم ، فما الدليل عليه ؟ !

الفن الثانى : قوله : إنا وإن لم نقل : إن الأول مريد للأحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثاً زمانيًّا ، فإنا نقول : إنه فعلهُ ، وقد وُجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلا : ولا نفارق غيرنا إلا فى هذا القدر ، وأما فى أصل الفعل فلا ؛ وإذا وجب كونُ الفاعل عالماً — بالاتفاق — بفعله بفعله فالكل عندنا من فعله .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعى ، كفعل الشمس فى الإضاءة ، والنار فى التسخين ، والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات البشرية ، وأما فى الفعل الطبيعى فلا .

وعندكم أن الله سبحانه وتعالى ، فعلَ العالمَ بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ؛ وكما لا قدرة للشمس على كفّ النور ، ولا للنار على كفّ التسخين ،

فلا قدرة للأول ، على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً ، وهذا النمط ، وإن تجوز بتسميته فعلا ، فلا يقتضى علماً للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثُّلُ النظام الكلى ، هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفى هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته تعالى ذاتٌ ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفى الإرادة ؟ ! وكما لم يشترط علمُ الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك فى الأول ولا مانع منه .

الوجه الثانى : هو أنه سلم لهم أن صدور الشىء من الفاعل ، يقتضى العلم أيضاً بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول ، الذى هو عقل بسيط ، فينبغى ألا يكون عالماً إلا به ، والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالوساطة والتولد واللزوم ، والذى يصدر ممن يصدر منه ، لم ينبغى أن يكون معلوماً له ؟ ! ولم يصدر منه إلا شىء واحد ؟ بل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى ، فكيف فى الطبيعى ؟ ! ، فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادى ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما تتولد منها بوساطتها ، من مصادمته ، وكسره غيره ، فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك فى غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون فى الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟ !

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة فى نفى الإرادة ، ونفى

حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة . أو لابد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال : بمَ تنكرون على من يقول من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كمالا ، فإنه فى ذاته ناقص ، والإنسان شرف بالمعقولات ، إمَّا ليطلع على مصالحه فى العواقب ، فى الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى ، فمستغنية عن التكميل ، بل لو قدِّر له علم يكمل به ، لكانت ذاته ، من حيث ذاته ، ناقصةً .

وهذا كما قلت فى السمع والبصر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى منزه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة فى الزمان ، المنقسمة إلى ما « كان » و « سيكون » لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيراً فى ذاته ، وتأثيراً ؛ ولم يكن فى سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان فى الحواس والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمى ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرسه عما يتعرض للتضرر[1] به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً ، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً ، يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان أيضاً ، وهذا لا مخرج منه .

---

(١) فى الأصل : « للتغير » .

مسألة [١٢]

فى تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعاً ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حى ، يشعر بنفسه ، وهو حى ، فيعرف أيضاً ذاته ، فكان هذا منهجاً معقولا ، فى غاية المتانة .

فأما أنتم ، فإذا نفيتم الإرادة والإحداث ، وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأىُّ بُعْد فى أن تكون ذاته ذاتاً ، من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط ؟ ! ثم يلزم من المعلول الأول ، المعلول الثانى ، إلى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ، كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور ، ولا يعرفُ واحدٌ منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره ، بل من يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه ، فيعرف غيره ، وقد بينا من مذهبهم ، أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم من ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ؛ وإذا لم يعرف غيره ، لم يبعد ألا يعرف نفسه

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟ !

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم وبين من قال : كل من لا يفعل ، بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره فهو ميت ، فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأىّ حاجة به إلى أن يعرف ذاته ؟ ! فإن عادوا إلى أن

كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد بيّنّا أن ذلك تحكم ، لا برهان عليه .

فإن قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم : إلى حى ، وإلى ميت ، والحى أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حيًّا ، وكل حى يشعر بذاته ، إذ يستحيل أن يكون فى معلولاته الحىّ ، وهو لا يكون حيًّا .

قلنا : هذه تحكمات ، فإنا نقول : لمَ يستحيل أن يلزم ، ممن لا يعرف نفسه ، من يعرف نفسه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير واسطة ؟ ! فإن كان المحيل لذلك ، كون[1] المعلول أشرف من العلة ، فلمَ يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ ! وليس هذا بدهياً ؟

ثم لمَ تنكرون على من يقول : إن شرفه ، فى أن وجود الكل ، تابع لذاته ؛ لا فى علمه ؟ ! والدليل[2] عليه ، أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ؛ ولو قال قائل : الموجود ينقسم : إلى البصير ، والأعمى ؛ والعالم ، والجاهل ؛ فليكن البصير أقدمَ ، وليكن الأول بصيراً ، وعالماً بالأشياء ؛ لكنتم تنكرون ذلك ، وتقولون : ليس الشرف فى البصر والعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكلُّ ، الذى فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه مبدأ ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون ، إلى نفى علمه أيضاً بذاته ، إذ لا يدل عليه شىء من ذلك سوى الإرادة ، ولا يدل على الإرادة ، سوى حدوث العالم ، وبفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من نظر العقل ، فجميع

---

(١) أى ما يلزمه من كون المعلول أشرف من العلة .

(٢) أى من طرف من يرى أن شرفه على الكائنات من جهة أخرى غير العلم ، كتبعية الكل له

ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليه ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات .

ولا غرو ، لو حار العقل فى الصفات الإلهية ، ولا عجب ، إنما العجب من إعجابهم ، بأنفسهم وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور ، معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخبط والخبال .

مسألة [١٣]

فى إبطال قولهم : إن الله – تعالى عن قولهم –

لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك . فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره – وهو الذى اختاره « ابن سينا » – فقد زعم أنه يعلم الأشياء ، علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ؛ ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه ، مثقالُ ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .

ولا بد أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .

* * *

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلى ، فتحصل لها ثلاثة أحوال – أعنى الكسوف – :

حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود ، أى سيكون .

وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .

فإنا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً : أنه كائن .

وثالثاً : أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ،

لكان جهلا لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا أن الله تعالى ، لا تختلف حاله ، فى هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدى إلى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالمُ لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علماً هو متصف به فى الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلا ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلا منه ، بوساطة الملائكة ، التى سموها باصطلاحهم ، عقولاً مجردة ؛ ويعلم أنها تتحرك ، حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال ، فى العقدتين ، فتنكشف الشمس ، أى يحول جرم القمر ، بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلا ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ، فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ؛ ولا يعزب عن علمه شىء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفى حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ، ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخر ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية ، السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، إنكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحالَ الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف

موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب فى معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغى أن تكون مبثوثة فى أجزائه ، وهلم جرا ، إلى كل صفة فى خارج الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شىء ، ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس [١] لا للعقل ، فإن عماد التمييز إليه ، الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلى ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، إلى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة ، وذلك يستحيل فى حقه .

وهذه [٢] قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها ،

---

(١) أى أن الذى يتبين ذلك التميز هو قوة الحس ، لا قوة العقل .

(٢) هذا هو فهم الغزالى فى نظرة الفلاسفة الإسلاميين إلى العلم الإلهى ، ويحسن بنا أن نقرأ بأنفسنا نص عبارتهم فى هذا المقام ، وإليك ما قاله « ابن سينا » فى الإشارات :

[إشارة :

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ ، نوعه فى شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافى أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده . بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئيا ، يعرض عند حصول القمر — وهو جزئى ما — وقت كذا — وهو جزئى ما — مقابلة كذا .

. . . .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛ وإن كان معقولا اه على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين ، فى وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ؛ عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشىء ، قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلا ، لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولا ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلا فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء ، فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ، فإن كونه عالماً بشىء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة ، علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيأة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيأة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة ، إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشىء ، الذى له الصفة ، لا فى إضافة الصفة نفسها فقط بل فى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات .

نكتة :

كونك يميناً وشمالا ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة =

. . . .

تذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى ، على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت] الفصل الثامن عشر وما بعده من النمط السابع ، طبع دار المعارف .

هذا هو نص « ابن سينا » الذى يتحدث الغزالى عنه وعن « الفارابى » حين يقرر هذه القاعدة وقد عرفت فهم الغزالى فيه ، وقد وافقه فى هذا الفهم كثيرون ، نذكر من بينهم الإمام « الرازى » شارح الإشارات حيث يقول [لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح فى هذا الفصل بالنتيجة ، فقال يجب ألا يكون عالماً بالجزئيات علماً زمانيا متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثانى ، الذى لا يتغير بتغير الزمان] .

وأيضاً « الطوسى » حيث يقول ، تعليقاً على النص ، شارحاً ومعترضاً [واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر ، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كليا ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ؛ وإن كان كليا ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ، ومن يجرى مجراهم . ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ، ويجب أن يدركها على الوجه الثانى] .

ذلك هو فهم « الغزالى » و « الرازى » و « الطوسى » فى النص ولكنه غير متعين فيه ، بل هناك متسع لسواه ، « فالشيرازى » صاحب « المحاكمات » يقول — نقلا عن حاشية « الشيخ محمد عبده » على العقائد العضدية ، ص ١١٢ — : [إن اعتراضه — يعنى الطوسى — وارد على فهمه هو من كلام الشيخ — يعنى « ابن سينا » — لا على مراد الشيخ ، كما حققناه ، لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ،

أن زيداً مثلا ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال تحدى محمد — صلى الله عليه وسلم — بالنبوة ، وهو لم يعرف فى تلك الحال أنه تحدى به ، وكذلك الحال مع كل نبى معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة

إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانيا ، أى مختصا بزمان ، دون زمان ، ليتحقق العلم فى زمان ، وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، عالماً أزلا وأبداً ، بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ؛ فلا تغير أصلا ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبداً ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد ، من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمانية ، فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا أيضاً] .

وظاهر أن هذه نزعة أخرى تحاول أن تفهم النص على خلاف ما فهمه الغزالى وشيعته .

ويعلق « الشيخ محمد عبده » على هذه المحاولة بقوله [وكلام الشيخ — يعنى « ابن سينا » — على هذا المحمل — يعنى محمل صاحب المحاكمات — من أحسن الكلام فى هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة .

وهذا الذى قد اشتهر عنهم ، شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين ، جهلا ، فرجموا ظنا بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ « أبى نصر الفارابى » فى « الفصوص » أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

هذان لونان من الأفهام ، حاولا أن يفسرا النص ، ويشرحاه ، وهما متضاربان متباينان ، ولم أر بأساً فى أن أطيل بذكرهما ، فإن الأمر جد خطير ، كما سنعرفه آخر الكتاب إن شاء الله .

منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، فى شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرا .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خبالهم ، ووجه بطلانه .

* * *

وخبالهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد أوجبت فيه تغيراً ، لا محالة ، فإن كان فى حال الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ، إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغير .

وحققوا هذا ، بأن الأحوال ثلاثة :

حال هى إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتى ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحوّل الشىء الذى كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

ومن [1] هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولا ، ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — ، فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً فى حال القادر .

والثالث ، تغير فى الذات ، وهو ألا يكون عالماً ، فيعلم ؛ أولا يكون قادراً ، فيقدر ، فهذا تغير .

---

(١) لعل هذا هو الحال الثانية . والحال الثالثة تأتى بعد .

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ما هو عليه ، فتعلقه به على رجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علماً بأنه سيكون ، ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علماً بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ، لأن الإضافة فى العلم حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

* * *

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلا ، فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء[1] ، وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيراً فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد ، يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل ، دونك .

وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله عز وجل ، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفى التغير ، وهو متفق عليه .

---

(١) قارن هذا بما سبق هامش ص ١٩٨ وما بعدها ، نقلا عن صاحب المحاكمات فى شرح عبارة « ابن سينا » .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده ؛ تغيرٌ ، فليس بمسلم ، فمن أين عرفوا ذلك ؟ ! فلو خلق الله تعالى لنا علماً ، بقدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقى ، كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة فى حقيقته[1] ، ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشىء الذى الإضافةُ ذاتيةٌ له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لايعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لامحالة ، فالإضافات إليها تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات ، لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد بعض ، والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ، والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهى مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهى مختلفة ، والعلوم المختلفة ، كيف تنطوى تحت علم واحد ؟ ! ثم ذلك العلم ، هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

وليت شعرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسمة أحواله : إلى الماضى ، والمستقبل ، والآن ، وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلافُ والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع ، بين

---

(١) أى فى حقيقة العلم .

أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ؛ وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ !

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .

وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم فى الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً فى ذات العالم .

* * *

الاعتراض الثانى هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! وهلا اعتقدتم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهمٌ » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد « الكراميةُ » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلامانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك ، لأن العلم الحادث فى ذاته ، لا يخلو : إما أن يحدث من جهته ، أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ، فإنا بيَّنَّا أن القديم ، لا يصدر منه حادث ، ولا يصير فاعلا ، بعد أن لم يكن فاعلا ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه فى مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له ، حتى تتغير أحوالهُ ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره ؟ !

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه فى تلك المسألة ، كيف ؟ ! وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرطُ استحالته ، كونه « أولا » ، وإلا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهى بوساطة الحركة الدورية ، إلى شىء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة ، يحدث ، وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة ، فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحركة ، لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم ، معترف بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثانى ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولمَ يستحيل ذلك عندكم ؟ ! وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، قد بيّنا لزومه على أصلكم .

والثانى : كون الغير سبباً لتغير الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فليكن حدوث الشىء سبباً ، لحدوث العلم به ؛ كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتلون ، بإزاء الحدقة الباصرة ، سببٌ لانطباع مثال الشخص ، فى الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف ، بين الحدقة والمبصَر .

فإذا جاز أن يكون ، جمادٌ سبباً لانطباع الصورة فى الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلمَ يستحيل أن يكون ، حدوثُ الحوادث ، سبباً لحصول علم الأول بها ، فإن القوة الباصرة ، كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص

المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول ، عندكم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل فى واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق ، وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن ، بقديم متغير .

والأمر الثالث : الذى يتضمنه هذا[1] ، هو كون القديم متغيراً بغيره[2] ، وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولمَ يستحيل عندكم هذا ؟ وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث ، سبباً لحصول العلم له بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لائق بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى إنما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل ، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ، ويشير إلى أنه كالمضطر ، فى ما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله فى أن يكون مصدراً لجميع الأشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله فى أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالا لنا ، لا نقصاناً وتسخيراً . فليكن كذلك فى حقه .

---

(١) يشير إلى أن يكون العلم فى الأول حادثاً وصادراً من غيره .

(٢) يلاحظ أن بين ما هنا وما مر فى القسم الثانى اختلافاً ، فليس أحدهما عين الآخر ، كما قد يفهم للنظرة العابرة ، فالذى سبق كان دائراً حول كون الغير سبباً لتغير الغير أى غير كان ، والذى هنا يدور حول كون الغير سبباً ، لتغير غير مخصوص ، هو القديم ، ولكن يلاحظ أن الغزالى قد قفز فى آخر البحث السابق ، إلى ما يمكن الاستغناء به عما هنا ، وذلك حيث يقول : « فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير . . . إلخ » .

مسألة [١٤]

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل

على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ، فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سنذكره .

ومذهبهم فى هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيًّا ، ولا كونه مستديراً ، فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ، إذ الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، مشتركة فى قبول الحياة .

ولكنا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياسُ العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكنا نقول : ما أوردوه دليلا ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخيالهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة — وهذه مقدمة حسية — وكل جسم متحرك ، فله محرك — وهذه مقدمة عقلية — إذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسما ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك ، فإما أن يكون منبعثاً ، عن ذات المتحرك ، كالطبيعة فى

حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة فى حركة الحيوان مع القدرة ، وإما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك عن طريق القسر ، كدفع الحجر إلى فوق .
وكل ما يتحرك بمعنى فى ذاته ، فإما أن لا يشعر ذلك الشىء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفى والإثبات ، إما قسرية وإما طبيعية ، وإما إرادية ، وإذا بطل قسمان تعين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ، لأن المحرك القاسر ، إما جسم آخر ، يتحرك بالإرادة أو بالقسر ، وينتهى لا محالة ، إلى إرادة ، ومهما ثبت فى أجسام السموات ، متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ؛ فأى فائدة فى وضع حركات قسرية ، وبالآخرة لابد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلابد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هى المحرك القريب ، فإما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلمَ استعد هذا الجسم على الخصوص ، لأن يراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال ، كما سبق فى مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغى أن يكون فيه صفة هى مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيبقى أن يقال : هى طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجردها ، قطعاً لا تكون سبباً للحركة ، لأن معنى الحركة ، هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر ، فالمكان الذى فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء ، على وجه الماء ، إلى أسفل ، وإذا غمس فى الماء ، تحرك إلى وجه الماء ، لأنه وجد المكان الملائم ، فسكن ، والطبيعة معه

قائمة ، ولكن إن نُـقل إلى مكان لا يلائمه ، هرب منه إلى الملائم ، كما هرب المملوء بالهواء ، من وسط الماء ، إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وضْع وأيْن ، يفرض الهرب منه ، فهو عائد إليه ، والمهروبُ منه بالطبع ، لا يكون مطلوباً بالطبع ، ولذلك لا ينصرف زق مملوء من الهواء ، إلى باطن الماء ، ولا الحجر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود إلى الهواء .

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهو الحركة الإرادية .

* * *

الاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدّر ثلاثة احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها .

الأول : أن تُـقدّر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، مريد لحركتها ، يديرها على الدوام . وذلك الجسم المحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً ، فلا يكون سماء فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان ، وهذا الذى ذكرناه ، ممكن الوجود ، وليس فى دفعه إلا مجرد الاستبعاد .

الثانى : هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها إرادة الله تعالى ، فإنا نقول : حركة الحجر إلى أسفل أيضاً قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه الحركة ، وكذا القول فى سائر حركات الأجسام ، التى ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم ، أن الإرادة لم اختصت به ؟ وسائر الأجسام تشاركها فى الجسمية .

فقد بينا ، أن الإرادة القديمة ، من شأنها تخصيص الشىء عن مثله ، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها ، فى تعيين جهة الحركة الدورية ، وفى تعيين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

والقول الوجيز ، أن ما استبعدوه فى اختصاص الجسم ، بتعلق الإرادة به ، من غير تميز بصفة ، ينقلب عليهم ، فى تميزه بتلك الصفة ، فإنا نقول : ولمَ

تميزَ جسمُ السماء بتلك الصفة ، التى بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ، فلمَ حصل فيه ، ما لم يحصل فى غيره ؟ فإن عُلّل ذلك بصفة أخرى ، توجه السؤال فى الصفة الأخرى ، وهكذا ، يتسلسل إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة ، إلى الحكم بالإرادة ، وأن فى المبادئ ما يميز الشىء عن مثله ، ويخصصه بصفة عن أمثالها .

الثالث ، هو أنا نسلم أن السماء ، اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه فى هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنها لا تشعر بها ، كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فتلبيس ، لأنه ليس ثَمّ أماكن متفاضلة بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ، فلا للجسم جزء بالفعل ، ولا للحركة جزء بالفعل ، وإنما تتجزأ بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لطلب مكان ، ولا للهرب من مكان ، فيمكن أن يُخلق جسم ، فى ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها ، مقتضى ذلك المعنى ، لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ، ثم تكون حركة للوصول إليه .

وقولكم : إن كل حركة ، فهى لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع . وجعلتم الحركة غير مقصودة فى نفسها ، بل وسيلة إليه ، ونحن نقول : لا يبعد ، أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب المكان ، فما الذى يحيل ذلك ؟

فاستبان أن ما ذكروه ، إن ظُن أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا يُتيقن قطعاً ، انتفاء غيره ، فالحكم على السماء بأنها حيوان ، تحكم محض ، لا مستند له .

مسألة [١٥]

فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء مطيعة لله تعالى ، بحركتها ، ومتقربة إليه ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهى لغرض ، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل ، والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والحذر من السخط ، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضى ، وإن أطلقت هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يكنى بها ، عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب ، بطلب القرب منه فى المكان ، فإنه محال .

فلا يبقى إلا طلب القرب منه فى الصفات ، فإن الوجودَ الأكمل ، وجودُه ، وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص ، وللنقصان درجات وتفاوت ، فالملَك أقرب إليه صفة لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أعنى الجواهر العقلية ، التى لا تتغير ، ولا تفنى ، ولا تستحيل ، وتعلم الأشياء على ما هى عليه ، والإنسان كلما ازداد قرباً ، من الملائكة فى الصفات ، ازداد قرباً من الله تعالى ، ومنتهى طبقة الآدميين ، التشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله تعالى ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه فى الصفات ، وذلك للآدمى ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يبقى بعد موته ، بقاء مؤبداً ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى ، والملائكةُ المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم فى الوجود ، إذ ليس فيهم شىء بالقوة ، حتى يخرج إلى الفعل ، فإذن كمالهم ، فى الغاية القصوى ، بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى .

والملائكة السماوية ، هى عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها [١] ما هو بالقوة ، وكمالاتها منقسمة ، إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى والهيأة ، وذلك حاضر ، وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهيئة فى الوضع ، والأين ، وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بين جميعها ، غير ممكن . فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصدت استيفاءها بالنوع ، فلا يزال يطلب وضعاً ، بعد وضع ، وأيْناً بعد أيْن ، ولا ينقطع قط ، هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركة ، وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول ، فى نيل الكمال الأقصى ، على حسب الإمكان فى حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل لها التشبه من وجهين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

والثانى : ما يترتب على حركته ، من اختلاف النسب ، فى التثليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة إلى الأرض ؛ فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ، ويحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .

وكل نفس عاقلة ، فمتشوقة إلى الاستكمال بذاتها .

* * *

والاعتراض ، على هذا هو أن فى مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكنا لا نطوِّل به .

ونعود إلى الغرض الذى عينتموه آخراً ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلبَ الاستكمال بالكون ، فى كل أيْن يمكن أن يكون له ، حماقةٌ ، لا طاعةٌ ، وما هذا إلا كإنسان ، لم يكن له شغل ، وقد كفى المئونة فى شهواته ، وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد أو بيت ، ويزعم أنه يتقرب

---

(١) أى السموات .

إلى الله تعالى ، فإنه يستكمل ، بأن يحصّل لنفسه ، الكونَ فى كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون فى الأماكن ممكن لى ، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد ، فأستوفيه بالنوع ، فإن فيه استكمالاً وتقرباً ، فيُسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز ، إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كما لا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكروه ، وبين هذا .

والثانى ، هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض، حاصل بالحركة المغربية فلمَ كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ ! وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ! ! فإن كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت با لعكس !! فكانت التى هى مشرقية مغربية ، والتى هى مغربية مشرقية ؛ فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات والتسديسات وغيرها ، يحصل بعكسه ، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف ! ! ومن الممكن لها الحركةُ إلى الجهة الأخرى ، فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ، ومرة من جانب ، استيفاء لما يمكن لها إن كان فى استيفاء كل ممكن كمالٌ .

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات ، لا يُطَّلع عليها ، بأمثال هذه التخيلات ، وإنما يُطلع اللهُ عليها ، أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب فى جهة الحركة واختيارها .

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أى جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعى اختلاف حركات ، وتعيُّن جهات ، كان الداعى لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى ، والداعى إلى جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلى .

وهذا باطل ، من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يُتخيل ، فليُقض بأن مقتضى طبعه

السكون ، احترازاً عن الحركة والتغير ، وهذا تشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس عن التغير ، والحركة تغير ، ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان ينتفع به غيره ، وليس يثقل عليه الحركة ، وليست تتعبه ، فما المانع من هذا الخيال ؟ !

والثانى : أن الحوادث ، تنبنى على اختلاف النسب ، المتولدة من اختلاف جهات الحركة ، فلتكن الحركة الأولى مغربية ، وما عداها مشرقية ، وقد حصل به الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ، فلمَ تعينت جهة واحدة ؟ ! وهذه الاختلافات لا تستدعى إلا أصل الاختلاف ، فأما جهة بعينها ، فليست بأولى من نقيضها ، فى هذا الغرض .

مسألة [١٦]
فى إبطال قولهم

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهى انتقاش المحفوظات ، فى القوة الحافظة ، المودعة فى دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب عريض ، مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ، لأن تلك الكتابة ، تستدعى كثرتها ، اتساعَ المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة .

* * *

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ، ولا تتصرف فى الأجسام ، وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى[1] أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عُبِّر عن الأشرف بـ« القلم » ، فقال تعالى : « علَّم بالقلم » لأنه كالنقَّاش المفيد ، مَثَّلَ المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

والنزاع فى هذه المسألة ، يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن ما ذكروه من قبل ، ليس محالا ، إذ منتهاه كونُ السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه فترجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التى لا نهاية لها ، وهذا ربما تُعتقد

(١) يعنى الملائكة الكروبيين .

استحالته ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فإنه تحكم فى نفسه .

* * *

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلى ، لا تتوجه إليه إلا إرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصدر منها شىء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئى ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى آحاد الجزئيات ، على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شىء جزئى ، بل لابد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فللفلك فى كل حركة جزئية معينة ، من نقطة إلى نقطة معينة ، إرادة جزئية لتلك الحركة ، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ، فإن كل إرادة ، فمن ضرورتها تصورٌ لذلك المراد ، أى علمٌ به ، سواء كان جزئيًّا أو كليًّا .

ومهما كان للفلك ، تصور لجزئيات الحركات وإحاطةٌ بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه طالعة ، وبعضها غاربة ، وبعضها فى وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قدم قوم ، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب ، التى تتجدد بالحركة ، من التثليث والتسديس ، والمقابلة والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إمَّا بغير واسطة ، وإمَّا بواسطة واحدة ، وإمَّا بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل ، بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية ، التى بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ، فى سلسلتها ، تنتهى إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالمتصور للحركات ، متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

فبهذا يطلع على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدوثه واجب عن علته ، مهما تحققت العلة .

ونحن إنما لا نعلم ما يقع فى المستقبل ، لأنا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، فإنا مهما علمنا ، أن النار ستلتقى بالقطن مثلا ، فى وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطى الموضع الفلانى ، الذى فيه كنز مغطى بشىء خفيف ، إذا مشى عليه الماشى ، تعثرُ رجله فى الكنز ، ويعرفه ، نعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب ، فإن عرفنا أغلبها وأكثرها ، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المسببات ، إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليها ؛ ونفوس السموات مطلعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا : أن النائم يرى فى نومه ، ما يكون فى المستقبل ، وذلك لاتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعته ، ومهما اطلع على الشىء ، ربما بقى ذلك الشىء بعينه فى حفظه ، وربما سارعت القوة المخيلة ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء ، بأمثلة تناسبها ، بعض المناسبة ، أو انتقالها منها إلى أضدادها ، فينمحى المدرك الحقيقى ، عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال فى الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما ، يمثل الخيال ، كما يمثل الرجل بشجرة ، والزوجة بخُفٍّ ، والخادم ببعض أوانى الدار ، وحافظ مال البر والصدقات ، بزيت ؛ فإن الزيت سبب للسراج الذى هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا : أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ، إذ ليس ثم حجاب ، ولكنا فى يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ؛ فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية ، صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استعداد ما ، للاتصال .

وزعموا : أن النبي المصطفى ، صلوات الله عليه وسلامه ، يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية ، قد تقوى قوة ، لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو فى اليقظة ، ما يراه غيره فى النوم ، ثم القوة الخيالية ، تمثل له أيضاً ، ما يراه ، وربما يبقى الشيء بعينه فى ذكره ، وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحى إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة فى اللوح المحفوظ ، لما عرف الأنبياء الغيب فى يقظة ولا منام ، ولكن جف القلم ، بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورده ، لتفهيم مذهبهم .

* * *

والجواب ، أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى فى المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع ، لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك لكم فى الشرعيات .

ويبقى التمسك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وإن اعتُرف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرف وجوده ، ولا يتحقق كذبه ، وإنما السبيل فيه ، أن يتعرّف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى أولاً ، فمبنى على مقدمات كثيرة ، لسنا نطوّل بإبطالها ، ولكنا ننازع فى ثلاث مقدمات منها .

المقدمة الأولى ، قولكم ، إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

المقدمة الثانية ، أنه إن سلم ذلك ، مساهمة لكم به ، فقولكم إنه يفتقر إلى تصور جزئى للحركات الجزئية ، فغير مسلم ، إذ ليس ثم جزء عندكم فى الجسم ، فإنه شيء واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ؛ ولا فى الحركة ، فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفى تشوقها إلى استيفاء « الإيون » الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية ، مثالا ، لتفهيم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلى ، فى أن يحج بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا تصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، فى جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لابد فى الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للإنسان ، فى توجهه إلى البيت ، تصور بعد تصور ، للمكان الذى يتخطاه ، والجهة التى يسلكها ، ويتبع كل تصور جزئى ، إرادة جزئية ، للحركة عن[1] المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية ، التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلّم لهم فى الحج ، لأن الجهات متعددة ، فى التوجه إلى مكة ، والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعين مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفى حيزها لا تجاوزه ، والحركة مرادة ، وليس ثمة إلا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهوىّ الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض فى أقرب طريق ، وأقرب الطرق ، الخط المستقيم ، الذى هو عمود على الأرض ، فتعيّن الخط المستقيم فلم يفتقر فيه ، إلى تجدد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية ، الطالبة للمركز ، مع تجدد القرب ، والبعد ، والوصول إلى حد ، والصدور عنه ، فكذلك يكفى فى تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا تفتقر إلى مزيد .

---

(١) وفى نسخة « إلى » .

فهذه مقدمة تحكَّموا بوضعها .

المقدمة الثالثة : وهى التحكُّم البعيد جدًّا ، قولهم : إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصوّر أيضاً ، توابعها ولوازمها ، وهذا هوَس محض ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك ، وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف ، ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاوزة ، وهو نسبته إلى الأجسام ، التى فوقه وتحته ومن جوانبه ، وإنه إذا مشى فى شمس ، ينبغى أن يعلم المواضع ، التى يقع عليها ظله ، والمواضع التى لا يقع عليها ، وما يحصل عن ظله ، من البرودة ، بقطع الشعاع فى تلك المواضع ، وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرَق ، وهلم جرا ، إلى جميع الحوادث ، فى بدنه وفى غير بدنه ، مما الحركة علةٌ فيه ، أو شرط ، أو مهيئٌ ومعد ، وهو هوَس بين ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا ، يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصَّلة ، المعلومة لنفس الفلك ، هى موجودة فى الحال ؟ ! أو ينضاف إليها ما يتوقع كونه فى الاستقبال ؟ ! فإن قصرتموه على الموجود فى الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء — صلوات الله عليهم — فى اليقظة ، وسائر الخلق فى النوم ، على ما سيكون فى الاستقبال ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فإنه تحكم بأن من عرف الشىء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ؛ وأسبابُ جميع الحوادث ، حاضرة فى الحال ، فإنها هى الحركة السماوية ، ولكن تقتضى المسبب ، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا [1] تعدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يعرف ، تفصيل

---

(١) مقابل قوله « فإن قصرتموه » .

جميع الجزئيات ، فى الاستقبال ، إلى غير نهاية ؟ ! وكيف يجتمع فى نفس مخلوق ، فى حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله ، باستحالة ذلك ، فلييأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا ، فى علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته — بالاتفاق — على نحو تعلق العلوم التى هى للمخلوقات .

بل مهما دار نفس الفلك ، دورة نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ؛ فإنه شاركه ، فى كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية ، فى جوهرها ، أن تدرك أيضاً ، جميع الأشياء ولكن اشتغالها ، بنتائج الشهوة ، والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شىء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعتريها شاغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلا كانت عبادتها ، واشتياقها إلى الأول ، مستغرقاً لها ، وشاغلا لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة !

أو ما الذى يحيل ، تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ؟! ومن أين عرفتم انحصار المانع ، فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا ؟ ! وفى العقلاء شواغل من علو الهمة ، وطلب الرئاسة ، ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعاً ، فمن أين يعرف استحالة

ما يقوم مقامها ، فى النفوس الفلكية .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهى ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

أما الملقبة

بالطبيعيات

فهى علوم كثيرة

نذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ، ليس يقتضى المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا فى مواضع ذكرناها .

وهى منقسمة إلى أصول وفروع .

وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم ، من الانقسام ، والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه كتاب « سمع الكيان » .

الثانى : يعرّف أحوال أقسام أركان العالم ، التى هى السموات ، وما فى مقعر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعلة استحقاق كل واحد منها ، موضوعاً معيناً ، ويشتمل عليه ، كتاب « السماء والعالم السفلى » .

الثالث : يعرف فيه ، أحوال الكون والفساد ، والتولد ، والتوالد ، والنشوء والبلى ، والاستحالات ، وكيفية استبقاء الأنواع ، على فساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشرقية والغربية ، ويشتمل عليه ، كتاب «الكون والفساد» .

الرابع : فى الأحوال التى تعرض ، للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات ، التى منها تحدث الآثار العلوية ، من الغيوم ، والأمطار ، والرعد ، والبرق ، والهالة ، وقوس قزح ، والصواعق ؛ والرياح ، والزلازل .

الخامس : فى الجواهر المعدنية .

السادس : فى أحكام النبات .

السابع : فى الحيوانات ، وفيه كتاب « طبائع الحيوان » .

الثامن : فى النفس الحيوانية ، والقوى الداركة ، وأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء .

أما فروعها فسبعة :

الأول : الطب ، ومقصوده معرفة مبادئ ، بدن الإنسان ، وأحواله ، من الصحة والمرض ، وأسبابها ، ودلائلها ، ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة .

الثانى : فى أحكام النجوم ، وهو تخمين فى الاستدلال ، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والملك ، والمواليد ، والسنين .

الثالث : علم الفراسة ، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيلات الحلمية ، على ما شاهدته النفس ، من عالم الغيب ، فشبهته القوة المتخيلة ، بمثال غيره .

الخامس : علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض الأجرام الأرضية لتتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلاً غريباً ، فى العالم الأرضى .

السادس : علم النيرنجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليحدث منها أمور غريبة .

السابع : علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ، ليتوصل إلى تحصيل الذهب والفضة ، بنوع من الحيل .

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً فى شىء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، من حملة هذه العلوم ، فى أربع مسائل .

الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب

والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ، ولا فى الإمكان ، إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

الثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة فى الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، فى حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلى .

الثالثة : قولهم : إن هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هى إذا وجدت فهى أبدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة : قولهم : يستحيل رَد هذه النفوس إلى الأجساد .

* * *

وإنما يلزم النزاع فى الأولى ، من حيث إنه ينبنى عليها إثبات المعجزات ، الخارقة للعادة ، من قلب العصا ، ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومَن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك ، وأولوا ما فى القرآن ؛ من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ؛ وأوّلوا تلقف العصا ، سِحْرَ السحرة ، بإبطال الحجة الإلهية ، الظاهرة على يد موسى ، صلى الله عليه وسلم ، شبهات المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

* * *

ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات ، إلا ثلاثة أمور :

أحدها : فى القوة المتخيلة ، فإنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقويت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات ، الكائنة فى المستقبل ؛ وذلك فى اليقظة للأنبياء — صلوات الله عليهم — ولسائر الناس فى النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التى هى للقوة المتخيلة .

الثانية : خاصية فى القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم ، فرب ذكى ، إذ ذكر له المدلول ، تنبه للدليل ،

وإذ ذكر له الدليل تنبه للمدلول ، من نفسه ، وبالجملة ، إذا خطر له الحد الأوسط ، تنبَّه للنتيجة ، وإذا حضر فى ذهنه حدّا النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط ، الجامع بين طرفى النتيجة .

والناس فى هذا منقسمون ، فمنهم من يتنبه بنفسه ، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه ، إلا بتعب كثير ، وإذا جاز أن ينتهى طرف النقصان ، إلى من لا حدس له أصلا ، حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات ، مع التنبيه ، جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه لكل المعقولات أو لأكثرها ، وفى أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكمية ، فى جميع المطالب ، أو بعضها ، وفى الكيفية ، حتى يتفاوت ، فى القرب والبعد ، فرُب نفس مقدسة صافية ، يستمر حدسها فى جميع المعقولات ، وفى أسرع الأوقات ؛ فهو النبى الذى له معجزة ، من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى معلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه ، وهو الذى وصف بأنه « يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » .

الثالث : القوة النفسية العملية ، فقد تنتهى إلى حد ، تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء ، والقوى التى فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ؛ حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبتْ أشداقه ، وانتهضت القوة الملعبة ، فيّاضة باللعاب ، من معادنه ، وإذا تصورت الوقاع ، انتهضت القوة ، فنشرت الآلة ، بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ؛ ولو كان ذلك على الأرض ، لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام ، والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس ، ويختلف ذلك ، باختلاف صفاء النفوس وقوتها ، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس ، إلى حد تخدمها القوة الطبيعية ، فى غير بدنه ، لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن لها نوع نزوع وشوق إلى تدبيره ، خلق ذلك فى جبلته ، فإذا جاز

أن تطيعها أجسام بدنها ، لم يمتنع ، أن يطيعها غيرها .

فتتطلع نفسه ، إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض لتخسف بقوم ؛ وذلك موقوف حصوله ، على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة فى الهواء ، فيحدث من نفسه تلك السخونة ، والبرودة ، ويتولد منها هذه الأمور ، من غير حضور سبب طبيعى ظاهر ، ويكون ذلك معجزة ، للنبى — عليه السلام — ولكنه إنما يحصل ذلك ، فى هواء مستعد للقبول ، ولا ينتهى إلى أن ينقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر ، الذى لا يقبل الانخراق .

فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض فى هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر ، على كل شىء ، فلنخض فى المقصود .

مسألة [١٧]

الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرّا، إلى كل المشاهدات، من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف.

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه، غير قابل للفوت[1]، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة، مع جز الرقبة، وهلم جرّا إلى جميع المقترنات.

وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالته.

والنظر فى هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالا واحداً، وهو الاحتراق فى القطن مثلا، عند ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن، رماداً محترقاً، دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه.

وللكلام فى هذه المسألة ثلاثة مقامات:

المقام الأول: أن يدعى الخصم، أن فاعل الاحتراق، هو النار فقط،

---

(١) وفى نسخة « للفرق » أى الافتراق.

وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد فى القطن ، والتفرق فى أجزائه ، وجعله حُراقاً[1] ، أو رماداً ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهى جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ! وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها[2] ، وأنه لا علة له سواها ، إذ لا خلاف فى أن انسلاك الروح

---

(١) الحراق بضم الحاء ما تقع فيه النار عند القدح .

(٢) ومن الطريف أن هذا الرأى الذى عارض به الغزالى رأى « الفارابى » و « ابن سينا » فى « السببية » قد وجد له أنصاراً فى العصر الحديث ، فرددوه وقال به فلاسفة لهم شأنهم فى عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التى تركز كل القوى والمؤثرات فى العالم بأجمعه ، فى شىء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية ثابتة .

قال مؤرخو الفلسفة فى العصور الحديثة : [درج « التجريبيون » منذ « لوك » على تتبع الأفكار العامة ، والمبادئ المسلمة ، وجدوا فى تحليلها ومناقشتها ، ليثبتوا :

أولا : أنها ليست عامة ذلك العموم الذى كان يظن ، بل هناك من لا يسلم بها .

وثانياً : أنها ليست فطرية موروثة بل تتولد فى الذهن بعد أن لم تكن .

ومن بين هذه المبادئ ، مبدأ السببية ، الذى نردده ، ونكاد نؤمن به جميعاً .

فنحن نعتقد أن كل ظاهرة ، لا بد لها من علة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن علة ما ، تنتج دائماً نفس معلولها ، فى الظروف المتحدة .

بيد أن بعض الفلاسفة ، لم يسلموا بهذا المبدأ ، وكم من معتقدات تقوم على العرف ، دون أن يكون لها أساس عقلى ثابت ، وواضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضرباً من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص ، وكلنا يلاحظ ، أن هناك أشياء ، كنا نعدها عللا ، ثم لم نلبث بعد تحليلها ، أن تبينا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذى دفع « مالبرانش » و « بركلى » إلى أن يردا الظواهر كلها ، إلى القوة الوحيدة ، والعلة المطلقة ، وهو البارى جل شأنه .

أما « هيوم » فيرى أن وضع المسألة الصحيح ، يقتضى — قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها — أن نبحث عن العلاقة التى توهمناها ، بين علة ومعلول ، فهل هناك ارتباط ضرورى حقيقة على هذه الصورة ؟ ! أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الذيوع قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟ !

والقوى المدركة والمحركة ، فى نطفة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة فى الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بإيداع النطفة فى الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، وبصره ، وسمعه ، وسائر المعانى التى هى فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد ، إنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة ، الموكلين بهـذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشىء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأَكْمَه ، لو كانت فى عينيه غشاوة ، ولم يسمع من الناس ، الفرقَ بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهاراً وفتح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه ، لصور الألوان ، فاعلهُ فتحُ البصر ، وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحاً ، والحجاب

فبدل أن يبحث فى العلة وأثرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد فى أذهاننا؟ !

وفى رأيه ، أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية ، وتعاقب ظاهرى وذلك أنا شاهدنا غير مرة ، بعض الظواهر يتبع بعضاً ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ تداعى المعانى يعمل عمله ، فلا نكاد نرى التابع ، حتى نفكر فى المتبوع ، وبالعكس ، كما أخذت المخيلة تصور لنا هذه التبعية ، التى هى مجرد تجاور ، زمانى أو مكانى ، بصورة الإنتاج والتأثير ، . . .

وإذن ليس ثمة علية ، ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية — كما نسميه — وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى ، سراً كامناً ، وقوة خارقة للعادة ، وللمخيلة دخل كبير ، فى أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة .

ولا أدل على أن السببة ليست مبدأ عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات — فيما يبدو — تسلم بضرب من التعاقب الذى يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها ، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التى انتهى إليها « هيوم » ، فى نقده وتحليله ! ! .] الفلسفة التوجيهية : للدكتور إبراهيم مدكور ، والأستاذ يوسف كرم .

مرتفعاً ، والشخص المقابل متلوّناً ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أن لا يبصر ؛ حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، فى انطباع الألوان فى بصره ؛ فمن أين يأمن الخصمُ أن يكون فى مبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقاة بينها ؟ ! إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هى أجسام متحركة فتغيب ؛ ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثمّ سبباً وراء ما شاهدناه ، وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التى تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباعُ صور الألوان فى العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقةُ السليمة ، والجسم المتلوّن ، معدات ومهيئات ، لقبول المحل هذه الصور ، وطردوا هذا فى كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هى الفاعلة للإحراق ، والخبزَ هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثانى : مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ؛ إلا أن تلك المبادئ أيضاً ، تصدر الأشياء منها ، باللزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار صدور النور من الشمس ، وإنما افترقت المحال فى القبول ، لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضىء به موضع آخر ، والمدَرُ لا يقبلُ ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب ، وبعضها يبيض كثوب القصاب ، وبعضها يسود ، كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات فى المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لا منع عندها ، ولا بخل ، وإنما التقصير من القوابل .

وإذا كان كذلك ، فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطنتين متماثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثمّ اختيار .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم — صلوات الله عليه وسلامه — فى النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ؛ أو بقلب [1] ذات إبراهيم — عليه السلام — ورده حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن .

والجواب له مسلكان :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، فى ذلك ، فى مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقاة القطنة النار ، أمكن فى العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقاة .

فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات ، عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة أيضاً ، منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه ، وتنوعه ، فليجوّز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتاباً فى بيته ، فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ، غلاماً أمرد ، عاقلا متصرفاً ، أو انقلب حيواناً .

ولو ترك غلاماً فى بيته ، فليجوّز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوّز

---

(١) مقابل لقوله « بسلب الحرارة » .

انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدرى ما فى البيت الآن ، وإنما القدر الذى أعلمه أنى تركت فى البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، قد لطّخ بيت الكتب ببوله وروثه ، وإنى تركت فى البيت جرة من الماء ، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى ، قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من شيء ، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ ! فليتردد ، وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه فى السوق قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، وهذا ممكن ، فلابد من التردد فيه ، وهذا فن[1] يتسع المجال فى تصويره ، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن[2] كونه ، لا يجوز أن يخلق

---

(١) هذا هو ما عبر عنه « هيوم » فيما نقلناه عنه سابقاً ، بإلغاء العلم الطبيعى .

(٢) يعنى لو كان الشيء الممكن الوجود — كانقلاب الكتاب فرساً — إذا كان غائباً عنا ، يجعلنا فى حيرة من أمره ، ولا ندرى هل وقع ، أم لم يقع ؟ ! لزمت هذه المحاولات .

أما إذا كان فى الإمكان ، أن يحصل لنا علم ، بأن هذا الانقلاب — رغم إمكانه — غير واقع ، وغير حاصل ، لم تلزم هذه المحاولات .

وفى الإمكان أن يحصل لنا هذا العلم بأحد طريقين :

(ا) أن يخلق الله فينا ابتداء ، علماً بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه — برغم إمكانه — غير حاصل ، بمقتضى هذا العلم الذى خلقه الله فينا .

(ب) أن جريان العادة ، بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرسخ فى أذهاننا — برغم إمكانه — العلم بعدم وقوعه .

وهذا الحل فى نظر الغزالى ، كاف لأن يحصل لنا علماً بالعالم الطبيعى ، على هذا النحو ، برغم إمكان هذه الفروض عقلا .

وتابع الغزالى فى هذا النهج ، المتكلمون من بعده ، ولم يروا فى هذه الفروض العقلية ، ما يفوت عليهم الوثوق ، الذى يجب توافره ، فى الإدراكات حتى تسمو إلى مصاف المعارف اليقينية .

فيقول « عضد الدين الإيجى » و « السيد الشريف الجرجانى » فى كتابهما « المواقف وشرحه » :

[العلم صفة توجب لمحلها ، تمييزاً بين المعانى ، لا يحتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فإنها تحتمل النقيض . والجواب أن احتمال النقيض نوعان :

للإنسان علمٌ بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ؛ ونحن لا نشك فى هذه الصور التى أوردتموها ، فإن الله تعالى خلق لنا علماً ، بأن هذه الممكنات ، لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور [١] واجبة [٢] ، بل هى ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرسخ فى أذهاننا ، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبى من الأنبياء — عليهم السلام — بالطرق التى ذكروها ، أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً ، وقدومه ممكن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامى ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، فى أمر من الأمور ، ولا يدرك المعقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر أن تقوى نفسه وحدسه ، بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ، فإن [٣] خرق الله العادة ، بإيقاعها [٤] فى زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشىء ممكناً ، فى مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى فى سابق علمه ، أنه لا يفعله مع إمكانه ، فى بعض الأوقات ، ويخلق

(ا) نوع يرجع إلى الإمكان الذاتى ، الثابت للممكنات ، وهذا لا يقدح فى العلوم .

(ب) ونوع يرجع إلى أن متعلق التمييز ، يكون محتملا ، لأن يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن ، أو فى المآل ، كما فى الجهل المركب والتقليد ، ومنشؤه ضعف هذا التمييز ، إما لعدم الجزم ، أو لعدم المطابقة ؛ أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا هو المنفى فى حد العلم] .

ولكن هل قنع الفلاسفة المحدثون ، الذين وافقوا المتكلمين ، فى إلغاء نظرية السببية ؛ بهذا الحل الذى قنع به المتكلمون ؟ !

(١) يعنى هذه الفروض المذكورة آنفاً ، من قلب الكتاب فرساً . . . إلخ .

(٢) أى واجب ألا تكون .

(٣) هذه العبارة إلى آخر الفقرة ، ركيكة ، ولكن معناها واضح ، فهو يريد أن يقول : إذا خرق الله العادة ، وأوقع أمثال هذه الفروض ، نزع من القلوب العلم بأنها غير واقعة ، وأدخل محله علماً بأنها واقعة ، ولكن هذا لا يحصل إلا فى مناسبات وظروف خاصة كتأييد نبى — رحمة من الله بعباده — حتى لا تتبلبل الأفكار وتضطرب العقول .

(٤) أى بإيقاع هذه الفروض .

لنا العلم بأنه ليس يفعله ، فى ذلك الوقت ، فليس فى هذا الكلام إلا تشنيع محض .

* * *

المسلك الثانى ، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقاها ، قطنتان متماثلتان ، أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز ، أن يلقى نبى فى النار ، فلا يحترق إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبى عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة ، صفة من النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث فى بدن النبى صفة ، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق[1] ، ثم يعقد فى تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذى لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة ، على إثبات صفة من الصفات ، فى النار أو فى البدن تمنع من الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره ، وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلمَ ينبغى أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها ؟ !

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصا حية ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شىء ، فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له ، دماً ، ثم الدم يستحيل منياً ، ثم المنى ينصب فى الرحم ، فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول ، فلمَ يحيل الخصم أن يكون فى مقدورات الله تعالى ، أن يدير المادة فى هذه الأطوار ، فى وقت أقرب مما عهد فيه ؟ ! وإذا جاز فى وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى فى عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبى عليه السلام .

---

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها « الطلاء » وهو القطران .

فإن قيل : وهذا يصدر من نفس النبي ؟ ! أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي عليه السلام ؟ !

قلنا : وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وتزلزل الأرض ، بقوة نفس النبي ، يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟ ! فقولنا فى هذا كقولكم فى ذاك ، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك ، إلى الله تعالى ، إما بغير واسطة ، أو بواسطة الملائكة ، لكن وقت استحقاق حصولها ، انصرفت همة النبي عليه السلام ، إليها ، ويعين نظام الخير فى ظهورها لاستمرار نظام الشرع ، فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ، ويكون الشيء فى نفسه ممكناً ، والمبدأ به سمحاً جواداً ، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير متعيناً فيه ، ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبى ، فى إثبات نبوته إليه ، لإفاضة الخير .

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي عليه السلام . بخاصة تخالف عادة الناس ، فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط فى العقل إمكانه ، فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة ، لما كان لا يقبل صورة الحيوان ، إلا النطفة ، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التى هى مبادئ الموجودات عندهم ، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً ، لمناسبة صورة الفرس ، على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، لذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى ، تفاح ، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات ، تتولد من التراب ، لا تتوالد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ، كالفأرة والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور ، بأمور غابت عنا ، ولم يكن فى القوة البشرية الاطلاع عليها ، إذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالتشهى ولا جزافاً ، بل لا يفيض

على كل محل إلا ما تعين قبوله له ، لكونه مستعداً فى نفسه ، والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية فى حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادئ الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الطلسمات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة فى العالم ، فربما دفعوا الحية العقرب ، عن بلد ، والبق عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من علم الطلسمات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد ، فى بعض الأجسام ، للاستحالة فى الأطوار ، فى أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، والأنس [1] بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، فى الخلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ، ما يحكى من معجزات الأنبياء ، عليهم السلام ، بحال من الأحوال .

* * *

فإن قيل : فنحن نساعدكم ، على أن كل ممكن مقدورٌ لله تعالى ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالته ، ومنها ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضى فيه باستحالة ولا بإمكان .

فالآن ما حد المحال عندكم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفى والإثبات ، فى شىء واحد ، فقولوا : إن كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا

---

(١) أى وضيق الأنس .

يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر ؛ وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ، ولكنه ، لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ، مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا ، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية[1] ، وبين الرعدة[2] فلا يدل الفعل المحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .

وينبغى أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجوهر عرضاً ، ويقلب العلم قدرة ، والسواد بياضاً ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً ، والحجر ذهباً ، ويلزم عليه أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

* * *

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشىء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفى الأعم ، أو إثبات الاثنين مع نفى الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال ، فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأنا نفهم من إثبات صورة السواد فى المحل ، نفى ماهية البياض ووجود السواد ، فإذا صار نفى البياض مفهوماً ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالا .

وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد فى مكانين ، لأنا نفهم من كونه فى البيت ، عدمَ كونه فى غير البيت ، فلا يمكن تقديره فى غير البيت ، مع كونه فى البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

---

(١) فى نسخة « الإرادية » .

(٢) فى نسخة « الرعدية » نسبة « للرعد » .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفى ما فهمناه [1] .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأنا نفهم من الجماد ، ما لا يدرك ، فإن خلق فيه إدراك فتسميته جماداً ، بالمعنى الذى فهمناه ، محال ، وإن لم يدرك فتسمية الحادث علماً ، ولا يدرك به محله شيئاً ، محال ، فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى .

فنقول : مصيرُ الشيء شيئاً آخر ، غيرُ معقول ، لأن السواد إذا انقلب كدْرة ، مثلا ، فالسواد باق أم لا ؟ ! فإن كان معدوماً ، فلم ينقلب ، بل عدم ذاك ، ووُجد غيره ، وإن كان موجوداً ، مع الكدرة ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن بقى السواد ، والكدرة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بقى على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منياً ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ، ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل ، إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة ، تعاقبت عليها ، الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء ، بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية ، خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى ، فالمادة مشتركة ، والصورة متغيرة .

وكذلك : إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً ، والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة [2] ولا بين السواد والكدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالا من هذا الوجه .

---

(١) فيؤول إلى نفى الشيء ، مع إثباته ، كما آل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وكما آل الجمع بين السواد والبياض ، فإن كل ذلك راجع — كما أوضحه — إلى قانون التناقض ، ومن هنا صح ما يروى عن أرسطو من أن المحال هو الجمع بين النقيضين ، فكل ما لا يمكن إرجاعه إلى قانون التناقض فهو غير محال .

(٢) حتى يصح قلب الجوهر عرضاً أو العكس . كما صح فى الدم والمنى ؛ والماء والهواء ؛ والعصا والثعبان ؛ والتراب والحيوان .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ، ونصبه على صورة حى يقعد ، ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لإطراد العادة بخلافه .

وقولكم تبطل به دلالة إحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ، فإن الفاعل الآن هو الله تعالى ، وهو المحكم ، وهو عالم به .

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول : إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية ، بين الحالين ، فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما فى حال ، والآخر فى حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها فى حال ، وإيجاد الحركة دون القدرة فى حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة ، حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات ، نعرف بها وجود أحد قسمى الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثانى ؛ كما سبق .

مسألة [١٨]

فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذا الملائكة عندهم .

* * *

والخوض فى هذا يستدعى شرح مذهبهم ، فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين ، محركة ومدركة .

والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة .

والظاهرة هى الحواس الخمس ، وهى معان منطبعة فى الأجسام ، أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة ، فثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، فى مقدم الدماغ ، وراء القوة المبصرة ، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما توررده الحواس الخمس ، فيجتمع فيها ، وتسمى « الحس المشترك » لذلك ، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، إذا [1] رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلابد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون

---

(١) فى الأصل « فإذا » وليس بصحيح .

والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تدرك المعانى ، وكأن القوة الأولى تدرك الصور ، والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة — أى جسم — والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسما ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة ، فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله ، وهيأته وذلك لا يكون إلا فى جسم ، وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها ، وتدرك السخلة [1] شكل الأم ولونها ، ثم تدرك موافقته وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا فى الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا فى الأجسام أيضاً ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية [2] ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

أما الثالثة : فهى القوة التى تسمى فى الحيوانات « متخيلة » وفى الإنسان « مفكرة » ، وشأنها أن تركب الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتركب المعانى على الصور ، وهى فى التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعانى ، ولذلك يقدر الإنسان ، على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان ، وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تلحق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سيأتى ، لا بالقوى المدركة .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلت هذه الأمور .

ثم زعموا : أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشىء يحفظ الشىء لا بالقوة التى بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ،

---

(١) هى ولد الغنم من الضأن والمعز ساعة وضعه ، ذكراً كان أو أنثى ، وجمعه سخل بوزن فلس .

(٢) يعنى « الخيالية » .

بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة حافظة ، وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية ، وتحفظها قوة ، تسمى ذاكرة ، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم[١] إليها المتخيلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة .

* * *

وأما القوة المحركة ، فتنقسم إلى :

محركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية الشوقية ، وهى التى إذا ارتسمت فى القوة الخيالية ، التى ذكرناها[٢] صورةُ مطلوب ، أو مهروبٍ عنه ، بعثت القوةَ المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يقربُ به من الأشياء المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة .

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشىء المتخيل ، ضارًّا أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إراديا .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة : فهى قوة تنبث فى الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، المتصلة بالأعضاء

---

(١) ما قيمة هذا الاشتراط ، ولم يشر فيما سبق ، إلى ما يشعر بأن حول هذه القوة خلافاً ، ولو أنه قال « ستة » بدل « خمسة » لكان لهذا الاشتراط ما يبرره ، لأن هذه القوة فى الحيوان يقابلها فى الإنسان « المفكرة » فإذا اعتبرا اثنتين كان المجموع ستة لا خمسة .

(٢) هى الحاسة الأولى من الحواس الباطنة .

إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية ، على سبيل الإجمال ، وترك التفصيل .

* * *

فأما النفس العاقلة الإنسانية ، المسماة عندهم بالناطقة، والمراد بالناطقة ، العاقلة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل فى الظاهرة ، فنسبت إليه .

فلها قوتان : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها ، بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهى التى تسمى النظرية ، وهى قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهى القضايا الكلية ، التى يسميها المتكلمون « أحوالاً » مرة ، و « وجوهاً » أخرى ، ويسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان ، بالقياس ، إلى جنبتين ؛ القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة ، إذ بها تأخذ من الملائكة ، العلوم الحقيقية ، وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول [1] ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهى جهة البدن وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغى أن تتسلط [2] ، على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هى عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية ،

---

(١) بمعنى أنها دائماً « منفعلة » .

(٢) وهى إذا تسلطت كانت فاعلة ، وإذا خضعت كانت منفعلة ، فهى بين أن تكون فاعلة ، ومنفعلة ، بخلاف القوة النظرية فإنها لا تكون — عندهم — إلا منفعلة .

هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هى الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

* * *

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لا حاجة إلى ذكرها فى غرضنا .

وليس شىء مما ذكروه ، مما يجب إنكاره فى الشرع ، فإنها أمور مشاهدة ، أجرى الله تعالى العادة بها .

* * *

وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسنا نعترض على دعواهم ، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين فى تفصيل الحشر والنشر ، أن الشرع مصدق له ، ولكنا ننكر دعواهم ، دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالبهم بالأدلة ، ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

الأول

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهى محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم ، فلابد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم ، فمنقسم ، فدل على أن محلها شىء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقربه أن يقال : إن كان محل العلم جسما منقسما ، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم ، لكن الحال غير منقسم ، فالمحل ليس جسما . وهذا « قياس شرطى » استثنى فيه « نقيض التالى » ،

فينتج « نقيض المقدم » بالاتفاق ، فلا نظر فى صحة شكل القياس ، ولا نظر أيضاً فى المقدمتين ، فإن :

الأول ، قولنا : إن كل حالّ فى منقسم ، ينقسم لا محالة بفرض القسمة فى محله ، وهو أولىّ لا يمكن التشكك فيه .

والثانى ، قولنا : إن العلم الواحد يحل فى الآدمى ، وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم ، إلى غير نهاية ، كان محالا ، وإن كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض ، من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال ، بِمَ تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، فى جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيفة بها ، معطلة وهى مجاورة ؟ !

والاستبعاد لا خير فيه ، إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه ؟ !

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحدُ الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ ! أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ، فإن ملاقى الملاقى ملاق ، وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلها[1] ، وبنا غنية عن الخوض فيها ، فلنعدل إلى مقام آخر .

---

(١) الغزالى يعترف بصعوبة إثبات الجزء الذى لا يتجزأ . انظر ما يأتى ص ٢٦١ .

المقام الثانى ، أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال فى جسم ، فينبغى أن ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة من الشاة ، من عداوة الذئب فإنها فى حكم شىء واحد ، لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم فإن نفس البهائم منطبعة فى الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام ، فى المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى ، التى ليس من شرطها ، أن تكون فى مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقروناً بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة ، عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟ ! فإن أدركتها بجسم ، فلينقسم ، وليت شعرى ما حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ ! وكيف يكون بعضه ؟ ! أهو إدراكٌ لبعض العداوة ؟ ! فكيف يكون لها بعض ؟ ! أو كل قسم أدرك كل العداوة ؟ ! فتكون العداوة معلومة مراراً ، بثبوت إدراكها فى كل قسم من أقسام المحل .

فإذن هذه شبهة مشككة لهم فى برهانهم ، فلابد من الحل .

فإن قيل : هذه مناقضة فى المعقولات ، والمعقولات لا تنقض ، فإنكم مهما لم تقدروا على الشك فى المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يمكنكم الشك فى النتيجة .

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنفناه ، إلا لبيان التهافت والتناقض ، فى كلام الفلاسفة ، وقد حصل ، إذ انتقض به أحد الأمرين :

إما ما ذكروه فى النفس الناطقة .

وإما ما ذكروه فى القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة ، تبين أنهم غفلوا عن موضع [تلبيس] فى القياس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبع فى الجسم ، انطباع اللون فى المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخلل فى لفظ الانطباع ، إذ يمكن ألا تكون نسبة العلم إلى محله ، كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر فى جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه ، كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم . ووجوه نسبة الأوصاف إلى محالها ، ليست محصورة فى فن واحد ، ولا هى معلومة التفاصيل لنا ، علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الاحاطة ، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكروه ، مما يقوى[1] الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً ، علماً لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك ، وهذا القدر مشكك فيه .

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلى — وهو المعلوم المجرد عن المواد — منطبعاً فى المادة ، انطباع الأعراض فى الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم يكن منطبعاً فيها ، ولا منبسطاً عليها .

وإن استكره لفظ الانطباع ، فلنعدل إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم به ، أم لا ؟ ! ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ؛ فكونه عالماً به ، لمَ صار أولى به ، من كون غيره عالماً به ؟ ! وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

---

(١) كذا فى الأصول ، وفيه ركة .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض .

أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المباينات ، مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو من معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات[1] ، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فمعلومُ كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل[2] ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى . غير النسبة التى للجزء الآخر إلى ذات العلم ، فذات العلم إذن منقسمة فى المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم فى المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد[3] ، إلى شىء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك ، فى نفس المدرك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

* * *

والاعتراض على هذا ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ الشبهة ، فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ، فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبه إليه ، ويلزم فى تلك النسبة ما ذكرتموه ،

---

(١) يعنى لذات العلم .

(٢) هذا لا يلزم إلا على رأى من يرى أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها بالفعل مثل « النظام » بناء على ما جاء فى بحثنا الذى نشر بمجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر . عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦ هـ ، وأما جمهرة المتكلمين فلا يقولون بذلك فلا يرد عليهم هذا الإلزام .

(٣) يعنى من الأجزاء .

فإن العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدّر ، وتنتسب أجزاؤها إلى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يكفى ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمضادة والعداوة ، والزيادةُ على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدر .

فهذه الصورة مشككة فى هذا البرهان ، كما فى الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد ؟ !

قلنا : لأن الكلام فى الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية ، يطول القول فى حلها[1] ، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال ، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة ، أيضاً فى ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلاً ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ، ولا تتصور الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة فى اليد والأصابع ، والعلم بها ليس فى اليد ، إذ لا يزول بقطع اليد ، ولا إرادتها فى اليد ، فإنه قد يريدها بعد شلل اليد ، وتتعذر لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

دليل ثالث

قولهم : إن العلم لو كان فى جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

* * *

وهذا هوس ، فإنه يسمى ، مبصراً وسامعاً ، وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل ، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان فى « بغداد » وإن كان هو فى جزء من جملة « بغداد » لا فى جميعها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

---

(١) الغزالى يعترف بصعوبة إثبات الجوهر الفرد انظر ما فى ص ٢٥٧ .

دليل رابع

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلا ، فالجهل ضده ، فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان فى حال واحدة عالماً وجاهلاً بشىء واحد ، فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فإنه لو كان منقسما ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشىء فى محل ، لا يضاده ضده ، فى محل آخر ، كما يجتمع البلق[1] ، فى الفرس الواحد ، والسواد والبياض فى العين الواحدة ، ولكن فى محلين .

ولا يلزم هذا فى الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكاتها ، ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك ، فليس بينهما ألا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرم نقول : يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغنى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، إذ يستحيل أن يكون الحكم فى غير محل العلة ، فالعالم هو المحل الذى قام العلم به ، فإن أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز ، كما يقال : هو فى بغداد ، وإن كان هو فى بعضها ، وكما يقال : هو مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم ، أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضاد الأحكام كتضاد العلل ، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عليه ، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل

---

(١) البلق بفتح الباء واللام ، والبلقة بضم الباء وسكون اللام ، سواد وبياض .

للعلم والجهل ، ولم تشترطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم فى قبول العلم على وتيرة واحدة .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم فى الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهى معان تنطبع فى الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عما يشتاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شىء واحد ، بوجود الشوق فى محل ، والنفرة فى محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهى النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا اتحدت الرابطة ، استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة فى الجسم ، كما فى البهائم .

دليل خامس

قولهم : إن كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالى محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالمقدم محال .

قلنا : مسلم أن « استثناء نقيض التالى » ، ينتج « نقيض المقدم » ، ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم، بل نقول : لا يسلم لزوم التالى للمقدم ، وما الدليل عليه .

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار فالرؤية لا ترى ، والسمع لا يُسمع ، وكذا سائر الحواس ، فإن كان العقل أيضاً لا يدرك إلا بجسم ، فلا يدرك نفسه ، والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا ، كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين .

أحدهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثانى : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا فى الحواس ، ولكن لمَ قلتم : إذا امتنع ذلك فى بعض الحواس ، يمتنع فى بعض ؟ ! وأى بعد فى أن يفترق حكم الحواس فى وجه الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسمانية ؟ ! كما اختلف البصر واللمس ، فى أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ، ويخالفها البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد إذا أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم ، فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ، ما يسمى عقلا ، ويخالف سائرها ، فى أنها تدرك نفسها .

دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ولا محلا ، وإلا لما أدركه .

* * *

الاعتراض على هذا الكلام ، كالاعتراض على الذى قبله ، فإنا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه جرى على العادة .

أو نقول : لمَ يستحيل أن تفترق الحواس فى هذا المعنى ؟ ! وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام كما سبق ، ولمَ قلتم : إن ما هو قائم فى جسم ،

---

(١) يعنى « آخر » .

يستحيل أن يدرك الجسمَ الذى هو محله ، لم يلزم أن يحكم من جزئى معين ، على كلى مرسل ؟ !

ومما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر فى المنطق ، أن يحكم بسبب جزئى أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل ، لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك ، فيكون ذلك لغفلته عن « التمساح » فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به ، فلعل العقل حاسة أخرى ، تجرى من سائر الحواس ، مجرى التمساح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تدرك محلها ، وإلى ما لا تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه ، من غير مماسة كالبصر ، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس .

فما ذكروه أيضاً ، إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثوقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً[١] ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه ، فى نفسه أبداً ، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهدهما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالا فى جسم ، فينبغى أن يعقل[٢] ذلك الجسم أبداً ، أو لا يدركه[٣] أبداً ، وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل فى حالة ، ولا يعقل فى حالة .

---

(١) كيف يلزم من كون النفس القلب أو الدماغ ، أنه لا بد أن يعقلهما جميعاً ؟ ! بل اللازم أن يعقل واحداً منهما ، وهو ما يدعى أنه النفس .

(٢) أى إن قلنا إنه ليس كالحواس ، بل يخالفها فى أنه يدرك نفسه .

(٣) أى إن قلنا إنه كسائر الحواس فى أنه لا يدرك نفسه .

وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحال فى محل ، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفى ، فينبغى ألا يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنها ، فإنه يشعر بجسده وجسمه ، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسما ، حتى يثبت نفسه فى ثيابه ، وفى بيته ، والنفس التى ذكروها ، لا تناسب البيت والثوب . فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل « الشم » وأنهما زائدتان فى مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتى الثدى ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه ، إلى قلبه وصدره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك .

دليل سابع

قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتكلها .

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها ، الأخفى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم

للبصر ، فإنهما ربما يفسدان ، أو يمنعان ، عقبيهما ، من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها .

والأمر فى القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات ، لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها ، على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها ، وإن عرض لها فى بعض الأوقات كلال ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

* * *

وهذا ، من الطراز السابق ، فإنا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية ، فى هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون منها ما يضعفها نوعٌ من الحركة ، ومنها ما يقويها نوعٌ من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يجدد قوتها ، بحيث لا تحس بالأثر فيها .

فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ، ليس يلزم أن يثبت للكل .

دليل ثامن

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء ، والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية فى أكثر الأمور [1] إنما تقوى بعد ذلك .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى المعقولات عند حلول المرض فى البدن ، وعند الخرَف [2] بسبب الشيخوخة ، فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن فى بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب

---

(١) يريد أن يقول « فى أغلب الأحيان » .

(٢) هو فساد العقل من الكبر .

كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء « عينَ التالى » لا ينتج ، فإنا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعفُ البدن بكل حال ، والتالى محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالى موجود فى بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقها عائق ، ولم يشغلها شاغل ، فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمانعان متعاندان ، فمهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعذر عليه الجمع بين الأمرين ؛

وشواغله من جهة البدن ، الإحساسُ ، التخيلُ ، والشهواتُ ، والغضبُ ، والخوفُ ، والغم ، والوجعُ ، فإذا أخذتَ تفكر فى معقول ، تعطلتُ عليك كل هذه الأشياء الأخر ، بل مجرد الحس ، قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شىء ، أو يصيب ذاتها آفة ، والسببُ فى كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض ، والخوف ؛ فإنه أيضاً مرض فى الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتى فعل النفس ؟ ! وتعدد الجهة الواحدة ، قد يوجب التمانع ، فإن الفـرَقَ يذهل عن الوجع ، والشهوةَ عن الغضب ، والنظرَ فى معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحال فى البدن ، ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس[1] ، بل تعود هيأة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها من غير استئناف تعلم .

* * *

---

(١) يعنى « من جديد » .

والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى ، فى ابتداء العمر ، وبعضها فى الوسط ، وبعضها فى الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد فى أن يختلف الشم والبصر ، فى أن الشم يقوى بعد الأربعين ، والبصر يضعف ، وإن تساويا فى كونهما حالين فى الجسم ، كما تتفاوت هذه القوى فى الحيوانات ، فيقوى الشم فى بعضها ، والسمع فى بعضها ، والبصر فى بعضها ؛ لاختلاف فى أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف ، فى حق الأشخاص ، وفى حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب فى سبق الضعف إلى البصر ، دون العقل ، أن البصر أقدم ، فإنه مبصر فى أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة ، أو زيادة ، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه ، حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ، لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علماً موثوقاً به ، لأن جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا يورث شىء من ذلك يقيناً .

دليل تاسع

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ ! وهذه الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبياً انفصل من أمه ، يمرض مراراً ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين شىء من الأجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال ، بل كان أول وجوده من أجزاء المنى فقط ، ولم يبق فيه شىء من أجزاء المنى ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ونقول :

هذا الإنسان ، هو عين ذلك الإنسان ، حتى إنه يبقى معه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه ، فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن ، وأن البدن آلته .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حال كبرهما بحال الصغر ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال فى الإنسان ، وليس يدل ذلك ، على أن له وجوداً غير الجسم .

وما ذكر فى العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ، فإنها تبقى فى الصبيان إلى الكبر ، وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ .

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذا سائر أجزاء القلب .

وهما من البدن ، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع ؟ !

بل نقول : الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلا ، فلابد أن يكون قد بقى فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تمحى عنه فلا [(١)] ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقى كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك الفرس ؛ ويكون بقاء المنى [(٢)] مع كثرة التحلل والتبدل .

مثاله ما إذا صب فى موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ،

---

(١) يجد المتتبع لأفكار المتكلمين صدى هذا الرأى فى كتبهم ، إذ وجدوا فيه ما يؤيد حجتهم ضد خصومهم المنكرين للبعث الجسمانى ، فيقول « سعد الدين التفتازانى » شارح العقائد النفسية ص٤٠٢ [مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، ويعيد روحه إليها . . . وبهذا سقط ماقالوا : إنه لو أكل إنسان إنسا بحيث صار جزءاً منه ، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما ، وهو محال ، أو فى أحدهما ، فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه ، وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره] .

ويعقب « الخيالى » على هذا بقوله [فإن قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمأكول ، نطفة يتولد منها شخص آخر ، قلنا : لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر ، فضلا عن أن يصير نطفة وجزءاً أصلياً ، والفساد فى الوقوع لا فى الجواز] .

(٢) يعنى فى الإنسان .

ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن فى المرة الأخيرة ، نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باق ، وأنه ما من رطل يؤخذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، لأنه كان موجوداً فى الكرة الثانية ، والثالثة مرتبة قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم ألزم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء فى البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهى صب الماء فى هذا الإناء ، واغترافه منه .

دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التى يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ، وهو[1] غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد فى مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان فى العقل مجردة عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتى ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضى له ، كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه[2] ذاتياً وعرضياً على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص المشاهد .

---

(١) يعنى الإنسان المطلق .

(٢) يعنى الجسمية والطول ، مثلا ، على التوزيع .

فدل على أن الكلى المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثابت فى عقله .

وذلك الكلى المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فإما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ منه ، ذو وضع ، وأين ، ومقدار ، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغى ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار وإلا لو ثبت له ذلك ، لثبت للذى حل فيه .

* * *

الاعتراض ، أن المعنى الكلى الذى وضعتموه حالا فى العقل ، غير مسلم ، بل لا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس ، ولكن يحل فى الحس مجموعاً ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل ، كان المفصل المفرد [١] عن القرائن ، فى العقل ، فى كونه [٢] جزئياً كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت فى العقل ، يناسب المعقول [٣] وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كلى على هذا المعنى ، وهو أن فى العقل صورة المعقول المفرد الذى أدركه الحس أولا ، ونسبة تلك الصورة ، إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيأة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض فى مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل فى خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى [٤] بل الصورة التى انطبعت فى خياله من المال ، مثال لكل

---

(١) يعنى « المجرد » ، ولعله تعمد أن يترك عبارة الفلاسفة وهى « المجرد » لئلا يفهم منها المعنى المتبادل عندهم ، حين يتحدثون عن الإدراكات وهو أنه « كلى » .

(٢) هو وجه الشبه ، ولو أخره ، وجعل العبارة هكذا : « كالمقرون بقرائنه فى كونه جزئياً » لكانت أوضح .

(٣) يعنى الشيء الخارجى الذى أدرك العقل صورته وفصلها .

(٤) يعنى غير صورة الماء الأولى .

واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلا حصل فى الخيال وفى العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكف ، وانقسام الأصابع عليه ، وانتهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولونه ، فإن رأى يداً أخرى تماثلها فى كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية ، فى إحداث شيء جديد فى الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء فى إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يداً أخرى ، تخالفها فى اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء فى وضع الأجزاء ، وتخالفها فى اللون والقدر ، فما تساوى فيه الأولى[١] لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هى هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها تتجدد صورته .

فهذا معنى الكلى فى العقل والحس جميعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة فى الجسمية ، كما فى المثال[٢] فى إدراك صورة المائين ، فى وقتين ، وكذا فى كل متشابهين ، وهذا لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له أصلا .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم ؟ ! وفى هذا القسم يكون المنتزع عن المادة ، هو المعقول[٣] فى نفسه ، دون العقل والعاقل ، فأما فى المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه .

---

(١) فى الأصول « الأول » .

(٢) فى نسخة « كما فى الخيال بإدراك صورة المائين » .

(٣) يعنى يسمى معقولا باعتبار ذاته ، لا باعتبار وجوده فى عقل العاقل .

مسألة [١٩]

فى إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعدوجودها وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها

* * *

فيطالبون بالدليل عليه ، ولهم دليلان :

أحدهما : قولهم إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلا لها ، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التى فى البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالا فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، وفعلا بمشاركته .

فالفعل الذى لها بمشاركة البدن ، التخيل والإحساس والشهوة والغضب ، فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة فى كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ، ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر فى قوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد ، إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم فى العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهى صورة الهوائية ، والمادة التى هى المحل ، لا تنعدم قط ، وكل جوهر ليس فى محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس فى محل ، فإن الأضداد هى المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكروه فى مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه .

* * *

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة فى جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى[١] ، فقد لا نسلم ذلك .

الثانى : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، وأنكروا على « إفلاطن » قوله : إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهانى محقق .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ ! وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم[٢] فهو محال ، إذ يعلم ضرورةً أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات فى كل إضافة ، وإن كانت النفوس متكثرة[٣] فبماذا تكثرت ؟ ! ولم تتكثر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ،

---

(١) يعنى المسألة الثامنة عشرة وهى التى قبل هذه مباشرة .

(٢) مقابل لقوله : فكيف انقسمت .

(٣) مقابل لقوله : إن كانت واحدة .

ولا بالصفات ؛ إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة . بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئآت مختلفة ، لا تماثل نفسان منها ، فإن هيئآتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يماثل قط ، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها ، عند حدوث النطفة فى الرحم ، واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت[1] النفس ، لأنها[2] نفس فقط ، إذ قد تستعد فى رحم واحد نطفتان لتوأمين فى حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ، ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس ، أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نقطتان لقبول التدبير معاً ، فما المخصص ؟ ! فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه ، فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً فى حدوثه ، فأى بعد فى أن تكون شرطاً فى بقائه ؟ ! فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع[3] فى المعاد .

---

(١) أى النطفة .

(٢) أى النفس المقبولة .

(٣) من حق الغزالى أن يعترض على الفلاسفة بهذا الاعتراض وأشباهه ، ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذى تتشبثون به ؛ على ما عودنا من طريقته فى هذا الكتاب ، التى تتسم بأنها طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت الممهد .

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعى وشوق جبلى ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلى بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس — على أنها جوهر مجرد عن المادة ، قائم بنفسه — تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه فى ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها ، هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم ليس من حقه أن يدعى ذلك منسوباً إلى الشرع ! فأين هذا من نصوص الشرع التى تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت ، حياة ؟ !

كقوله تعالى [ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، ألا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون] .

وليس فى هذه الآية ما يدل على أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء — كما يريد بعض الناس أن يفهم ذلك — بل الخاص بهم هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، وكان قصر النص عليهم لأجل أن تطمئن بهذه المغريات القلوب التى يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأثمن شىء فى الوجود .

على أنا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان فى إثباتها ما يبطل رأى الغزالى الذاهب إلى أن الشرع قد جاء بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لاحتياج فى النفس إلى البدن يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته ، إذ قد تخلف ذلك فى حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم [ما أنتم بأسمع منهم] جواباً لأصحابه وقد سألوه حين ألقى السلام على الموتى ، أو يسمعون ؟ !

وكثير فى هذا الباب غير هذا الحديث ، مما هو معروف مشهور فلا نطيل بذكره .

فأين من هذه النصوص ما يدعيه الغزالى منسوباً إلى الشرع ؟ !

على أنى لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعنى بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل ؛ فرجعت إلى كتب الكلام فوجدت السيد الشريف يقول فى شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ « واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد على خمسة :

(ا) الأول ثبوت المعاد الجسمانى فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب المحشى على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية ، كما علم من مذهبهم » .

(ب) والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين .

(ح) والثالث ثبوتهما معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالحليمى ، والغزالى ، والراغب ، وأبى زيد الدبوسى ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخرى الإمامية ، وكثير من الصوفية .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التى هى مشتاقة بالجبلة إلى تدبيره ، نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إن استحكم فى الحياة اشتغالها بالبدن وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتتأذى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة التى يصل بها الشوق إلى مقتضاه[1] .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، فى أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة ، بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلا ، أصلح لهذه النفس من الأخرى لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح اختصاصه ، وليس فى القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ، وعدمُ اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا فى أصل الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً فى قولنا : إن النفس لا تفنى بفناء البدن .

قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهى المقتضية للاختصاص ، فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس فى بقائها إلى بقاء البدن ،

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهى المكلف ، والمطيع ، والعاصى ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجرى منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدناً يتعلق به ، ويتصرف ، كما كان فى الدنيا .

(د) والرابع عدم ثبوت شىء منهما ، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

(هـ) والخامس التوقف فى هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال : لم يتبين لى أن النفس . هل هى المزاج ؟ ! فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ، أو هى جوهر باق بعد فساد البنية ؟ ! [فيمكن المعاد حينئذ] .

وليس فى هذا النص ما يفيد أن جمهرة المتكلمين يقولون بنفس مجردة ، فضلا عن أن بينها وبين البدن علاقة خاصة . . إلى آخر ما يقوله الغزالى .

نعم فيه أن الغزالى وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مكون من نفس مجردة وجسم ، وانه إنسان بهما معاً فى الدنيا ، وإنسان بهما معاً فى الآخرة ، ولعله وطائفته ، يستطيعون أن يجدوا لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة تفنى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص ، فضلا عن أن يكون هو ما ورد به الشرع . اللهم إلا بناء على رأى من يرى أن العالم كله سيفنى ثم يعاد خلقه من جديد ، أخذا من ظاهر قوله تعالى : [كل شىء هالك إلا وجهه] .

(١) فى الأصل « مقتضاها » .

حتى إذا فسد فسدت ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضى التلازم أم لا ، فلعل تلك النسبة ضرورية فى وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذى ذكروه .

الاعتراض الثالث ، هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه فى مسألة سرمدية العالم .

الاعتراض الرابع ، هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث فى العدم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشىء ، لايتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؟ ! فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفى والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً ، وخامساً، سوى ما ذكرتموه ، فحصر الطرق فى هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

* * *

دليل ثان ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس فى محل ، فيستحيل عليه العدم ، بل البسائط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل، يثبت فيه أولا أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، — أى سبب كان — ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكانُ العدم سابقٌ على العدم ، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ، ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافى ، لا يقوم إلا بشىء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث ، مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته ، كما سبق فى مسألة قدم العالم ، فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ، وهو غيره ، فكذلك قابل العدم ، ينبغى أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شىء ، كما وجد فيه شىء ، ويكون ما عدم غير ما بقى ، ويكون ما بقى هو الذى فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ،

كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذى طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم بقى مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ويكون حامل قوة العدم كالمادة ، والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التى هى السنخ [1] والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهى إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحد الذات ، يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التى لابد منها فى العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلا ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان

---

(١) السنخ هو الأصل .

العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلا لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نعني بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع فى الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون فى العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون فى نفس الإبصار ، إذ يؤدى إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، فى حال الوجود وهو محال .

* * *

وهذا نفسه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، فى مسألتى أزلية العالم ، وأبديته .

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً محلا يقوم به ، وقد تكلمنا عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هى المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهرَ مادة ، أو جوهرَ نفس .

مسألة [٢٠]

فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحور العين ، وسائر ما وعد به الناس . وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق . لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين .

* * *

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فلنقدم تفهيم معتقدهم فى الأمور الأخروية ، ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملته .

وقد قالوا : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما فى لذة ، لا يحيط الوصف بها لعظمها ، وإما فى ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ؛ ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً ، وقد ينمحى على طول الزمان .

ثم تتفاوت طبقات الناس فى درجات الألم واللذة ، تفاوتاً غير محصور ، كما يتفاوتون فى المراتب الدنيوية ولذاتها ، تفاوتاً غير محصور ، فاللذةُ السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ؛ والألمُ السرمدى ، للنفوس الناقصة الملطخة ؛ والألمُ ، المنقضى ، للنفوس الكاملة الملطخة ؛ فلا تنال السعادة المطلقة ؛ إلا بالكمال والتزكية والطهارة ؛ والكمالُ بالعلم ؛ والزكاء بالعمل .

ووجهُ الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غذاؤها ولذاتها فى درك المعقولات ؛ كما أن القوة الشهوانية ، لذاتها فى نيل المشتهى ؛ والقوة البصرية ، لذتها فى النظر إلى الصور الجميلة ؛ وكذلك سائر القوى .

وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات ، البدنُ وشواغله ، وحواسهُ وشهواتهُ .

والنفس الجاهلة فى الحياة الدنيا ، حقها أن تتألم بفوات لذة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن ، ينسيه نفسه ، ويلهيه عن ألمه ؛ كالخائف لا يحس بالألم ؛ وكالخدر لا يحس بالنار ، فإذا بقيت ناقصة ، حتى انحط عنها شغل البدن ، كان فى صورة الخدر ، إذا عرض على النار ، فلا يحس بالألم ، فإذا زال الخدر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

والنفوس المدركة للمعقولات ، قد تلتذ بها التذاذاً خفيًّا ، قاصراً عما تقتضيه طباعها ، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها .

ومثاله مثال المريض ، الذى فى فيه مرارة ، يستبشع الشىء الطيب الحلو ، ويستهجن الغذاء ، الذى هو أتم أسباب اللذة فى حقه ، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض .

فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت ، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألذ ، والذوق الأطيب ، وكان به عارض من مرض ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعة .

أو مثال من اشتد عشقه فى حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مغمى عليه ، أو سكران ، لا يحس به ، فيتنبه فجأة ، فيشعر بلذة الوصال ، بعد طول الانتظار ، دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس فى هذه الحياة .

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبى أو العنين لذة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله ، فى حق الصبى باللعب ، الذى هو ألذ الأشياء عنده ؛ وفى حق العنين ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدق بأصل وجود اللذة ، ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ، ليس يحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق .

والدليل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية ، أمران :

أحدهما : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم ،

وليست لها اللذات الجسمية ، من الجمال والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذى خصت به فى نفسها ، فى اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين فى الصفات ، لا فى المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائط ، فالذى يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة ، أعلى مما دونها .

والثانى ، أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر اللذات العقلية ، على الجسمية ، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به ، يهجر فى تحصيلها ، ملاذ الأنكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، فى لذة غلبة الشطرنج والنرد ، مع خسة الأمر فيهما ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المتشوف إلى الحشمة ، وإلى الرئاسة ، يتردد ، بين انخرام حشمته ، وبين قضاء الوطر من عشيقته ، مثلا ، بحيث يعرفه غيره ، وينتشر عنه ، فيؤثر الحشمة ، ويترك قضاء الوطر ، ويستحقر ذلك ، محافظة على ماء الوجه ، فيكون ذلك لا محالة ألذ عنده .

بل ربما يهجم الشجاع ، على جم غفير من الشجعان ، مستحقراً خطر الموت ، شغفاً بما يتوهمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه .

فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه سلم : يقول الله تعالى : [أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر] . وقال[1] تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] .

فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملته العلوم العقلية المحضة ، هى العلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، وكيفية وجود الأشياء منه ، وما وراء ذلك ، إن كان وسيلة إليه ، فهو نافع لأجله ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالنحو واللغة والشعر ،

---

(١) أى ولما قال تعالى . . . إلخ .

وأنواع العلوم المتفرقة ؛ فهى صناعات وحرف ، كسائر الصناعات .

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ؛ فلزكاء النفس ، فإن النفس فى هذا البدن، مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة فى البدن بل لاشتغالها ، ونزوعها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياته ، وهذا النزوع والشوق ، هيأة للنفس ترسخ فيها ، وتتمكن منها بطول المواظبة ، على اتباع الشهوات ، والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستلذة ، فإذا تمكنت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤذية من وجهين :

أحدهما : أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهى الاتصالُ بالملائكة والاطلاعُ على الأمور الجميلة[1] الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيلهيها عن التألم ، كما قبل الموت .

والثانى : أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها ، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حاله كحال من عشق امرأة ، وألفَ رئاسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابتهج بحشمة ، فقتلت معشوقته ، وعزل عن رئاسته ، وسبى أولادُه ونساؤه ، وأخذ أمواله أعداؤه ، وسقطت بالكلية حشمتهُ ، فيقاسى من الألم ما لا يخفى ، وهو فى هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غاد ورائح فكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت ؟!!

ولا ينجى عن التضمخ بهذا الهيئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والإعراض عن الدنيا ، والإقبال بكنه الجد ، على العلم[2] والتقوى ، حتى تنقطع علائقها ، عن الأمور الدنيوية ، وهى فى الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية ، فإذا مات كان كالمتخلص من سجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

---

(١) وفى نسخة « الجليلة » .

(٢) وفى نسخة « العمل » .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، ومحوها بالكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ، ولذلك قال الله تعالى : [وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقضياً] ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكاية فراقها ، وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه ، عند الموت من الأمور الإلهية ، فأماط أثرَ مفارقة الدنيا ، والنزوع إليها ، على قرب ، كمن يستنهض من وطنه ، إلى منصب عظيم ، وملك رفيع [1] ، فقد ترق نفسه حالة الفراق ، على أهله ووطنه ، فيتأذى أذى ما ، ولكن ينمحى بما يستأنفه ، من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة .

ولما لم يمكن سلب هذه الصفات ، فقد ورد الشرع فى الأخلاق ، بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، لأن الماء الفاتر ، لا حار ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغى أن يبالغ فى إمساك المال ، فيستحكم فيه الحرص على المال ولا فى الإنفاق ، فيكون مبذراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور ، فيكون جباناً ، ولا منهمكاً فى كل أمر ، فيكون متهوراً ، بل يطلب الجودَ ، فإنه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعةَ ، فإنها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا فى جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل ، والشريعة بالغت فى تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلا بمراعاة قانون الشرع ، فى العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه ، فيكون قد اتخذ إلهه هواه ، بل يقلد الشرع ، فيقدم ويحجم بإشارته ، لا باختياره فتتهذب به أخلاقه .

ومن عُدم هذه الفضيلة فى الخلق والعلم جميعاً ، فهو الهالك ، ولذلك قال الله تعالى : [قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دسّاها] .

ومن جمع الفضيلتين ، العلمية والعملية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

---

(١) فى الأصل « مرتفع » .

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذب مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته ، تلطيخاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسبابُ المجددة ، فينمحى على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون [١] العلمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

وأما ما ورد فى الشرع ، من الصور الحسية ، فالقصد به ضرب الأمثال ، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبهم .

* * *

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإنا لا ننكر أن فى الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظمَ من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد [٢] بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها :

إنكار حشر الأجساد .

وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة .

وإنكار الآلام الجسمانية فى النار .

وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف فى القرآن [٣] .

---

(١) فى نسخة « فوق » وهو غير صحيح .

(٢) يعنى الشرع .

(٣) هكذا يروى الغزالى عن الفلاسفة ؛ ولخطورة ما سيرتبه من الأحكام آخر الكتاب ، على هذا الذى يرويه ، أرى الواجب يقتضينى أن أروى نصوص الفلاسفة الإسلاميين ، فى هذا

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة ؟ !

المقام ، وإليك ما يقوله « ابن سينا » فى « النجاة » ص ٤٧٧ مطبعة السعادة لسنة ١٣٣١ هـ :

[يجب أن تعلم أن المعاد :

منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحقة ، التى أتانا بها نبينا المصطفى — محمد صلى الله عليه وسلم — حال السعادة والشقاوة ، التى بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس التى للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم فى إصابة هذه السعادة ، أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها ، فلا يستعظمونها فى جانب هذه السعادة ، التى هى مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادة لها ، فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع ، فنقول :

يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشراً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية ، وأذى كل واحد منها ما يضاده .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، فى أن الشعور بموافقها وملائمها ، هو الخير واللذة الخاصة بها ، والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً فإن هذه القوى ، وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر ، والذى كماله أدوم ، والذى كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أكمل فعلا وأفضل ، والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً ، فاللذة له أبلغ وأوفى لا محالة .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، فى كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل ؛ وما لم يشعر به ، لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه ، مثل العنين ، فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه ، الاشتهاء والحنين ، اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ، كما يشتهى من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً ، وفى الجملة فإنه لا يتخيله .

وكذلك حال الأكمه ، عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .

وقوله تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] أى لا يعلم جميع ذلك .

ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل ، أن كل لذة ، فهى – كما للحمار – فى بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى ، المقربة عند رب العالمين ، عادمة للذة والغبطة ، وأن رب العالمين – عز وجل – ليس له فى سلطانه ، وخاصية البهاء الذى له ، وقوته غير المتناهية ، أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا . بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ، ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأصم ، الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية ، وهو متيقن لطيبها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فتكرهه ، وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعم الحلو ، وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به ، كالخائف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الداركة ، ممنوة بضد ما هو كمالها ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل الممرور ، فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه ، وتنشى أعضاؤه ، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان ، غير مشته للغذاء البتة ، كارهاً له ، وهو أوفق شىء له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه فى طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه ، وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار ، وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحس مئوف ، فلا يتأذى البدن به ، حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

فإذا تقررت هذه الأصول ، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذى نؤمه ، فنقول :

إن النفس الناطقة ، كمالها الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما ، من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ؛ فتنقلب عالماً معقولا ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيأته ، ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التى للقوى الأخرى ، وجد فى المرتبة ، التى بحيث يقبح

وقوله : [أعددت لعبادي الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر] فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفى غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

ومعها ، أن يقال إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتماماً ، كثرة ، وسائر ما يتم به تلذذ المدركات مما ذكرناه .

وأما الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدى ، بالدوام المتغير الفاسد ؟ !

وأما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح ، بالقياس إلى ما هو سار فى جوهره قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ؟ ! ! إذ العقل ، والمعقول ، والعاقل ، شيء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك فى نفسه أكمل ، فأمر لا يخفى ، وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكر لما سلف بيانه .

فإن النفس النطقية أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له عن الزوائد ، غير الداخلة فى معناه ، إلا بالمرض ، ولها الخوض فى باطن المدرك وظاهره .

بل كيف يقاس هذا الإدراك ، بذلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه اللذة ، باللذة الحسية ، والبهيمية ، والغضبية ، ولكننا فى عالمنا وبدننا وانغماسنا فى الرذائل ، لا نحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما ومأنا إليه فى بعض ما قدمناه ، من الأصول ، ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ، ربقة الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها ، خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفيسة .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بتنشق روائح المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس ، والأنفس العامية أيضاً كذا ، فإنها تترك الشهوات المعترضة ، وتؤثر الغرامات ، والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح ، أو خجل ، أو تعبير ، أو شوق لغلبة ، وهذه كلها أحوال عقلية .

فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء فكيف فى الأمور البهية العالية ؟ ! إلا أن الأنفس الخسيسة ، تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبهت ، وهى فى البدن ، لكمالها الذى هو معشوقها ، ولم تحصله وهى بالطبع نازعة إليه ، وإذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا ، قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة ، إلى بدل ما يتحلل ،

فإن قيل : ما ورد فى الشرع ، أمثالٌ ضربت ، على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من أيات التشبيه وأخباره ، أمثالٌ على حد فهم الخلق ؛ والصفاتُ الإلهية مقدسةٌ ، عما يتخيله عوام الناس .

وكما ينسى المرض الالتذاذ بالحلو وأشباهه ، وتميل الشهوة بالمريض ، إلى المكروهات فى الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كفء ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة ، والعقوبة التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج ، فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذى عمل فيه نار أو زمهرير ، فمنعت المادة الملابسة وجه الحس ، من الشعور به فلم يتأذ ، ثم عرض أن زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام ، الذى لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر ، الذى أذيق المطعم الألذ ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التى للجواهر الحية المحضة ، وهى أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه هى السعادة ، وتلك هى الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال ، بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضاً فى سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق ، إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع فى جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن ههنا أموراً ، يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت ، وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال ، إلى التمام ، وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات . وهؤلاء إما مقصرون عن السعى ، فى كسب الكمال الإنسى ، وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغى ، أن يحصل عنه نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد ، الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، وفى تعديه وجوازه ، ترجى هذه السعادة ؟ ! فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .

والجواب ، أن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة فى التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة ، وما ورد فى وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس ، بتخييل نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

وأظن أن ذلك ، أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية ، للأمور الواقعة فى الحركات الكلية ، دون الجزئية التى لا تتناهى .

ويتقرر عنده هيأة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟ ! وأية وحدة تخصها ؟ ! وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؟ ! وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ !

ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً إن هذه السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، ونقدم لذلك مقدمة ، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف ، فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما ، بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر فى كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ، بل بأن يحصل ملكة التوسط ، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيأة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيأة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط ، موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ولكن بعكس هذه النسبة ، ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت فى النفس الناطقة هيأة إذعانية ، وأثر انفعالى ، قد رسخ فى النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الانقيادية ، وإبقاء النفس الناطقة جبلتها ، مع إفادة هيأة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن ،

الثانى : أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول . وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالا فى قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى هو صريح فيه .

بل عن جهته ، فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً ، ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان ، إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فى البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن بالعلاقة التى كانت بينهما وهى الشوق الجبلى ، إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه ، من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق ، وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذى له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه ، يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ، ما يعظم أذاه ، ثم إن تلك الهيأة البدنية ، مضادة لجوهرها مؤذية لها ، وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسها فيه ، فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيما ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التى كانت تثبت تلك الهيأة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة ، التى بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها .

وأما النفوس البله ، التى لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا ما فارقت البدن ، وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة ؛ وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيأة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، بفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس ، إن كانت زكية ، وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة ، التى تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور فى أنفسهم من ذلك ، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة ، التى فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا منع فى المواد السماوية ، عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته ، من الأحوال الأخروية ، وتكون الآلة التى يمكنها بها التخيل ، شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها فى الدنيا ، من أحوال القبر ، والبعث ، والخيرات الأخروية ، وتكون الأنفس

فإن قيل : وقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى .

فلنطالبهم بإظهار الدليل .

ولهم فيه مسلكان .

* * *

الردية أيضاً ، تشاهد العقاب المصور لهم فى الدنيا ، وتقاسيه ، فإن الصور الخيالية ، ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء ، كما يشاهد ذلك فى المنام ، فربما كان المحكوم به أعظم شأناً ، فى بابه من المحسوس ، على أن الأخروى أشد استقراراً من الموجود فى المنام ، بحسب قلة العوائق ، وتجرد النفس ، وصفاء القابل ، وليست الصورة التى ترى فى المنام ، والتى تحس فى اليقظة ، كما علمت ، إلا المرتسمة فى النفس ، لا أن إحداهما تبتدئ من باطن ، وتنحدر إليها ، والثانية تبتدئ من خارج ، وترتفع إليها ، فإذا ارتسمت فى النفس تم هناك إدراك المشاهدة ، وإنما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس ، لا الموجود من خارج ، فكل ما ارتسم فى النفس ، فعل فعله ، وإن لم يكن سبب من خارج ، فإن السبب الذاتى ، هو هذا المرتسم ، والخارج سبب بالعرض ، أو سبب السبب .

فهاتان هما السعادة والشقاوة الخسيستان ، واللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة .

وأما الأنفس المقدسة ، فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال ، وتتصل بكمالها بالذات ، وتنغمس فى اللذة الحقيقية ، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها ، وإلى المملكة التى كانت لها ، كل التبرى ، ولو كان بقى فيها أثر من ذلك اعتقادى أو خلقى ، تأذت وتخلفت لأجله ، عن درجة عليين ، إلى أن ينفسخ عنها] .

هذا هو رأى « ابن سينا » فى البعث ، وهو — كما ترى — شطران :

(ا) شطر رجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه ، وعذابه وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

(ب) وشطر رجع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى ، يكاد يودى بما جاء فى الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة فى الخلاص من البدن ، فالنفوس التى توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكملتها ، والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألمت .

ولقد ورد فى عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

المسلك الأول : قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام .

إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن . والحياة التى هى عرض ، قائم به كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس التى هى قائمة بنفسها ، ومدبرة للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أى امتناع الخالق عن خلقها ، فتنعدم ، والبدن أيضاً ينعدم ، ومعنى المعاد إعادةُ الله تعالى للبدن ، الذى انعدم ، و رده إلى الوجود ، و إعادةُ الحياة التى انعدمت .

أو يقال : مادة البدن تبقى تراباً ، ومعنى المعاد أن يجمع و يركب على شكل آدمى ، وتخلق فيه الحياة ابتداء .

فهذا قسم .

و إما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول ، بجمع تلك الأجزاء بعينها .

فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء فى الشطر الثانى ، وإنما ذكر الأول تقية ؟ ! هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر « ابن سينا » التقية فى غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره فى نظر خصومه عن خطرها ، كالقول بقدم العالم .

و إن كان الثانى فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلا منهما ينفى ما يثبته الآخر ؟

فى الحق أن موقف « ابن سينا » فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .

ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يفعل أى الجانبين شاء ؟

هذا ما لا أوافق الغزالى ، عليه .

ومما هو جدير بالذكر أيضاً فى هذا المقام ، ما يرويه الفنارى — حـ ٨ ص ٢٩٧ من المواقف — تعليقاً على قول السيد الشريف : [والثالث — أى من الأقوال فى البعث — ثبوتهما معاً — أى الجسم والروح — من قول شارح الصحائف : وهذا على وجهين :

أحدهما : أن يكون الروح مجرداً عن المادة ، فيعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأولى ، وهذا مذهب قليل من أهل العلم ، « كالغزالى » و « الفارابى » . . فعلى هذا يكون « الفارابى » أيضاً قائلا بالبعث الجسمانى .

وهذا قسم :

وإما أن يقال : ترد النفسُ إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

* * *

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

أما الأول فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستئناف خلقهما ، إيجادٌ لمثل ما كان ، لا لعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذى يفرض فيه بقاءُ شىء ، وتجددُ شىء ، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام ، أى أن المنعم باق ، وتركَ الإنعامَ ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غيره بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بقى موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كونٌ فى البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شىء باقياً ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخللهما زمان ، لم يتم اسمُ العود ، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة ، فيقال : المعدومُ شىءٌ ثابت ، والوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقق معنى العود ، باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رفع للعدم المطلق ، الذى هو النفى المحض ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا يفنى ، فيكون باقياً ، فتعاد إليه الحياة .

فنقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد التراب حيًّا ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ، ولا رجوعَ ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادته ، والتراب الذى فيه ، إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار روحه ونفسه ،

فإذا عدمت الحياة والروح ، فما عدم لا يعقل عودُه ، وإنما يستأنف مثله ، ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية فى تراب ، يحصل من بدن شجر ، أو فرس ، أو نبات ، كان ذلك ابتداء خلق إنسان .

فالمعدوم قط ، لا يعقل عودُه ، والعائد هو الموجود ، أي عاد إلى حالة كانت له منه قبل ، أى إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب ، إلى صفة الحياة .

وليس الإنسان إنساناً ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان ، فتتخلق منه نطفة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس انقلب إنساناً ، بل الفرس فرس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقى إلا المادة .

* * *

وأما القسم الثانى ، وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، **فهو** لو تصور ، لكان معاداً ، أى عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته ، لكنه محال ، إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل دماء وبخاراً وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه ، واستخلاصه.

ولكن إن فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى ، فلا يخلو ، إما أن يجمع الأجزاء التى مات عليها فقط ، فينبغى أن يعاد الأقطع ، ومجذوع الأنف ، والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ، وهذا مستقبح لا سيما فى أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين ، فى ابتداء الفطرة ، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت فى غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التى كانت موجودة فى جميع عمره ، فهو محال من وجهين :

أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان ، وقد جرت العادة به فى بعض البلاد ، ويكثر وقوعه فى أوقات القحط . فيتعذر حشرهما جميعاً ، لأن

مادة واحدة كانت بدناً للمأكول ، وصارت بالغذاء بدناً للآكل ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

والثانى : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً وقلباً ، ويداً ، ورجلا ، فإنه ثبت بالصناعة الطبية ، أن الأجزاء العضوية ، يتغذى بعضها ، بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء ، فنفرض أجزاء معينة ، قد كانت مادة لجملة من الأعضاء ، فإلى أى عضو تعاد ؟!!

بل لا يحتاج فى تقرير الاستحالة الأولى ! إلى أكل الناس الناسَ ، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ، قد تتربت وزرع فيها وغرس ، وصارت حبًّا وفاكهة ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحماً ، وتناولناها فصارت أبداناً لنا ، فما من مادة يشار إليها ، إلا وقد كانت بدناً لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ، ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، والأبدان أجسام متناهية ، فلا تفى المواد ، التى كانت مواد الإنسان ، بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق عنهم .

* * *

وأما القسم الثالث ، وهو رد النفس إلى بدن إنسانى من أى مادة كانت ، وأى تراب اتفق ، فهو محال من وجهين :

أحدهما : أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة فى مقعر فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تفى بها .

والثانى : أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما بقى تراباً ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً ، يضاهى امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد ، لا يقبل

هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعظم ، والأخلاط ، ومهما استعد البدن والمزاج ، لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهبة للنفوس ، حدوث نفس ، فيتوارد على البدن الواحد نفسان .

وبهذا بطل مذهب التناسخ ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

* * *

الاعتراض ، أن يقال بمَ تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع فى قوله تعالى : [ولا تحسبنّ الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين . . . إلخ]

وبقوله — صلى الله عليه وسلم — : [أرواح الصالحين ، فى حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش] .

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عوداً محققاً .

وما ذكرتموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان ، عنده متناهية ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر ، على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكارُه إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله فى مسألة حدوث العالم .

وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحة فى الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ فى هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمى تناسخاً ، أو لم يسم تناسخاً .

وقولكم : إن كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطلنا ذلك فى مسألة حدوث العالم ، كيف ! ! ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً ، أن يقال إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن ثـمَّ نفسٌ موجودةٌ ، فتستأنف نفس .

فيبقى أن يقال : فلمَ لمْ تتعلق بالأمزجة المستعدة فى الأرحام قبل البعث والنشور ، بل فى عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعى نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا فى ذلك الوقت ، ولا بعد فى أن يفارق الاستعدادُ ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ، الاستعدادَ المشروط للنفس الحادثة ابتداء التى لم تستفد كمالا ، بتدبير البدن مدة ، والله تعالى أعلم ، بتلك الشروط ، وأسبابها ، وأوقات حضورها وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

* * *

المسلك الثانى أن قالوا : ليس فى المقدور ، أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ،

بأسباب تستولى على الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتدار فى أطوار فى الخلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن ، صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم ، الذى هو النسج ، على هيأة معلومة ، ولو قيل : إن قلب الحديد ، عمامة قطنية ، ممكن من غير الاستحالة فى هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالا .

نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها فى زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع ، فجأة دفعة واحدة .

وإذا عقل هذا ؛ فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت ، أو دُر ، أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلا ، بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام ، والعروق ، واللحوم ، والغضاريف ، والأخلاط . والأجزاءُ المفردةُ ، تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم ، والعروق ، ولا تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، ما لم تكن موادها ، من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان ، أو نبات ؛ وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جملتها .

فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لترد النفس إليه ، إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .

أفينقلب التراب إنساناً ، بأن يقال له كن ؟ أو بأن تمهد أسباب انقلابه ، فى هذه الأدوار ؟ ! وأسبابه هى إلقاء النطفة المستخرجة ، من لباب بدن الإنسان ، فى رحم ، حتى يستمد من دم الطمث ، ومن الغذاء مدة طويلة حتى يتخلق مضغة ، ثم علقة ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم كهلاً ، ثم شيخاً .

فقول القائل : يقال له : كن ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لايخاطب ، وانقلابه إنساناً ، دون تردده فى هذه الأطوار ، محال ، وتردده فى هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالا .

* * *

الاعتراض ، أنا نسلم أن الترقى فى هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان ، كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بقى حديداً لما كان ثوباً ، بل لابد أن يصير قطناً ، مغزولا ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك فى لحظة ، أو فى مدة ، ممكن ، ولم يبين لنا أن البعث يكون فى أدنى[1] ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاز اللحم ، وإنباته ، فى زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .

وإنما النظر فى أن الترقى فى هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه فى المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقترنات فى الوجود ، اقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها .

وأما الثانى[2] ، فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب ، هو هذا المعهود ، بل فى خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ، أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة ، السحر ، والنارنجات ، والطلسمات ، والمعجزات ، والكرامات وهى ثابتة — بالاتفاق — بأسباب غريبة ، لا يطلع عليها .

---

(١) فى الأصل « أوحى » .

(٢) سبق قوله إن الترقى فى هذه الأطوار يمكن أن يكون بغير سبب ، ويمكن أن يكون بسبب ، ولم يحتج أن يتكلم عن الأول وهو كونه بغير سبب إذ ما سبق له فى المسألة الطبيعية مغن عن ذكر شىء هنا ، بقى الثانى وهو كونه بسبب وهو ما يريد أن يتكلم عنه هنا بقوله « وأما الثانى » .

بل لو لم ير إنسان المغناطيس ، وجذْبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بخيط يشد عليه ، ويجذب ، فإنه المشاهد فى الجذب ؛ حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر ، عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحدة المنكرون[1] للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى ، فيهم[2] ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على جحودهم ، تحسراً لا يغنيهم ، ويقال ، لهم : « هذا الذى كنتم به تكذبون » كالذى يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق إنسان عاقلا ابتداء ، وقيل له : إن هذه النطفة القذرة ، المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، فى رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ، وعصبية ، وعظمية ، وعرقية ، وغضروفية ، وشحمية ، فيكون منها العينُ ، على سبع طبقات مختلفة فى المزاج ؛ واللسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوتهما ، فى الرخاوة والصلابة ، مع تجاورهما ، وهلم جرا ، إلى البدائع التى فى الفطرة — لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة ، حيث قالوا : « أئذا كنا عظاماً نخرة . . . الآية » .

فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده ، وقد ورد فى بعض الأخبار : أنه يغمر الأرض فى وقت البعث ، مطر ، قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأى بعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية ، أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد .

---

(١) فى الأصل « المنكرة » .

(٢) فى الأصل « فيه » .

فإن قيل : الفعل الإلهى له مجرى واحد مضروب ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى : [وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر] وقال تعالى : [ولن تجد لسنة الله تبديلا] ، وهذه الأسباب التى توهمتم إمكانها ، إن كانت ، فينبغى أن تطرد أيضاً ، وتتكرر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود فى العالم ، من التولد والتوالد ، إلى غير نهاية .

وبعد الاعتراف ، بالتكرر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، فى كل ألف ألف سنة مثلا ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً ، على سنن واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبديل فيها .

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلهى ، يصدر على المشيئة الإلهية ، والمشيئة الإلهية ، ليست متعددة[1] الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون الصادر منها ، كيفما كان ، منتظماً انتظاماً ، يجمع الأول والآخر ، على نسق واحد ، كما تراه فى سائر الأسباب والمسببات .

فإن جوزتم استمرارَ التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عودَ المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعتم القيامة والآخرة ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعثُ ، كرات ، وسيعود كرات ، وهكذا على الترتيب .

وإن قلتم إن السنة الإلهية بالكلية ، تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قط هذه السنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالم .

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه .

وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعثى .

بطل الاتساق والانتظام ، وحصل التبديل لسنة الله تعالى ، وهو محال ، فإن

---

(١) فى الأصل « متعينة » .

هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأزلية ، فلها مجرى واحد مضروب ، لا تتبدل عنه ، لأن الفعل مضاه للمشيئة ، والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان .

وزعموا [١] أن هذا لا يناقض قولنا : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، **فإنا نقول :** إن الله تعالى قادر على البعث والنشور ، وجميع الأمور الممكنة ، على معنى [٢] أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا [٣] أن يفعل ، وهذا كما أنا نقول : إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه ، ويبعج بطن نفسه ، ويصدق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولكنا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ، ولا يفعل ، لا يناقض قولنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لو شاء لفعل؛ فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر فى المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطى موجب ، وقولنا : ما شاء ، وما فعل ، حمليتان سالبتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل ، الذى دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهى ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود ، وإن اختلف فى آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرر والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب ، أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فليكن العالم قديماً ، وقد أبطلنا ذلك وبينّا أنه لا يبعد فى العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهى :

---

(١) يعنى الفلاسفة .

(٢) هذا التصوير لمعنى القدرة على لسان الفلاسفة موجود بالنص فى كتب المتكلمين ، انظر بحث القدرة فى كتاب المواقف .

(٣) « لا » مؤكدة للنفى السابق ولو حذفت لكان أوضح .

أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا عالم .

ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .

ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود فى الجنة .

ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد ورد ، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها .

وهذه المسألة كيفما دارت تنبنى على مسألتين :

إحداهما : حدوث العالم ، وجواز حصول حادث من قديم .

والثانية : خرق العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداث أسباب ، على منهج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ، والله أعلم .

خاتمة

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتفكيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ !

قلنا : تكفيرهم ، لا بد منه ، فى ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم[1] العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

---

(١) هذه مسألة عويصة ، حارت فيها العقول ، وتبلبلت الأفكار ، يدل على ذلك قول « جالينوس » :

[لا أدرى ، العالم قديم أم محدث ؟ !] ، وتعليق « الإمام الرازى » عليه بقوله : [وهذا دليل على أن « جالينوس » كان منصفاً ، طالباً للحق ، فإن الكلام فى هذه المسألة ، قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه] .

وإذا رحنا نستفتى الغزالى نفسه ، عن اضطراب العلماء وزلزلة أفكارهم فى أمثال هذه المواطن وجدناه يقول :

[ولا ينبغى أن يكفر بعض النظار بعضاً ، بأن يراه غالطاً فيما يعتقده برهانياً ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً ، سهل المدرك] .

على أن بعض العلماء المشهود لهم برسوخ القدم فى علوم الشريعة ، يروى عنه القول بشىء من ذلك ، قال « الدوانى » فى شرح « العضدية » .

[وقد قال بالقدم الجنسى — بأن يكون فرد من أفراد العالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً — بعض المحدثين المتأخرين ، وقد رأيت فى بعض تصانيف « ابن تيمية » القول به فى العرش] .

وقد علق « الشيخ محمد عبده » على هذا بقوله :

[أى قال بقدم العالم بالجنس ، أى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث ، إلى غير النهاية ، بعض المحدثين ، الآخذين بظاهر الأحاديث ، لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك ، وبه قال « ابن تيمية » على ما نقل عنه الشارح ، وذلك أن « ابن تيمية » كان من الحنابلة ، الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه ، أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً ، لما أن الله أزلى ، وأزلية العرش خلاف مذهبه ، قال : إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلا وأبداً » .

والثانية قولهم : إن الله تعالى ، لا يحيط علماً بالجزئيات [١] الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكارهم [٢] بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب [٣]

بل إن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقدم العالم . ولم ير فيه خطراً على العقيدة ، ذلك هو « المولى الخيالى » ، و « عبد الحكيم السيالكوتى » ، إذ يقرر « سعد الدين التفتازانى » شارح « العقائد النفسية] :

[أن القدم ينافى العدم ، لأن القديم إن كان واجباً لذاته ، فظاهر ، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً بالضرورة . . . إلخ] .

فلا يرضى « الخيالى » عن قول « السعد » :

[الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً]

ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ، ومع ذلك يكون قديماً . وهذا نصه :

[واعترض عليه ، بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل ، على الإيجاد ، كتقدم الإيجاد على الوجود ، فى أنه بحسب الذات لا الزمان فيكون مقارناً للوجود زماناً] .

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً ، كان القصد مقارناً للوجود زماناً .

فمتى كان القصد قديماً — وهذا ما لا استحالة فيه — كان الوجود قديماً .

ويعلق « عبد الحكيم » على وجهة نظر « الخيالى » فيصورها تصويراً واضحاً ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها .

وما دام خوف المتكلمين من القول بقدم العالم ، راجعاً إلى ما يؤدى إليه ، من لزوم أن يكون البارى فاعلا بالإيجاب ، وقد كان هذا هو المحور الذى يدور عليه خلاف الغزالى للفلاسفة ، وما دام يمكن تفادى هذا اللازم ، فلا ضير إذن فى القول بقدم العالم ، إن صح دليله .

وشبيه بموقف « الخيالى » من هذه المسألة ، موقف « توماس الإكوينى ١٢٢٥ — ١٢٧٤ » حيث يقول :

[الإرادة الحرة ، لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه فى الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان] .

(١) قد سبق فى هامش سابق — فى مسألة علم الله بالجزئيات — أن هذا الرأى فهم خاص فى عبارة الفلاسفة ، وأن العبارة محتملة لسواه ، فلا يصح إذن القطع بكفرهم .

(٢) قد سبق فى تعليقنا على هذه المسألة أن هذا فهم خاص فى عبارتهم ، إذ أن فى عبارتهم تصريحاً ببعث الأجساد ، فلا يصح أيضاً القطع بكفرهم .

(٣) كيف يتصور تكذيب الأنبياء بالنسبة لهذه المسائل الثلاث ! ! ! أما مسألة قدم العالم ، فالفلاسفة لا يكذبون بها نصوص الأنبياء ، وإنما ينزلون هذه النصوص « كالخلق والفعل » على

الأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما ، وهذا هو الكفر الصراح ، الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين [١] .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث ، من تصرفهم فى الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد فيها ، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبهم فى تلازم الأسباب الطبيعية ، هو الذى صرح به المعتزلة ، فى التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة .

فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض ، فى تكفير [٢] أهل البدع ، وما يصح

المعنى الذى هداهم إليه تفكيرهم ، وهذا شيء والتكذيب شيء آخر . وأما المسألتان الأخريان ، فليس فيهما تكذيب ولا تأويل .

(١) لو عاش الغزالى حتى عاصر « الخيالى » و « ابن تيمية » لوجد من يعتقده أو على الأقل يجوز اعتقاده .

(٢) غريب من الغزالى هذا التوقف ، وهو مظهر له يجعلنا لا نشك فى أنه متزمت ، متشدد ، وأية شدة أبلغ من أن يذهب فى هذه العبارات مذهباً ، يوهم أن مخالفة الأشاعرة ، فى مسألة من المسائل ، مهما هان أمرها ، ولو كانت القول ، بعدم زيادة الصفات على الذات ، كفر ، يستوجب غضب الجبار ، والخلود الدائم فى النار .

* * *

ولكنا نعرف الغزالى فى مظهر آخر غير هذا المظهر ، نعرف الغزالى الذى يحتاط جد الاحتياط فى مسألة الكفر والإيمان ، حتى ليزجر الناس ، عن أن يضعوا كلمة الكفر على أطراف شفاههم . يلفظونها بغير حساب ، ويرمون بها الناس ، لا إحقاقاً لحق ، ولكن جرياً وراء الهوى والغرض ، وذلك حيث يقول :

[من كفر مسلماً فقد كفر] .

* * *

ونعرف الغزالى سمحاً سهلا ، يؤاخى بين النظار ، ولا يريد لهم أن يرمى بعضهم بعضاً بالكفر لأنهم لا يختلفون إلا فى مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلا . ولا هيناً ، فلا ينبغى أن يثق واحد منهم برأيه ، الوثوق الذى يجعله يعتقد أن رأيه هو الحق الصراح ، ورأى مخالفه هو الكفر المبين ، وذلك حيث يقول فى فيصل التفرقة :

منه وما لا يصح ، كى لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى الموفق للصواب .

[هناك مقامان :

أحدهما ، مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تفسير الظواهر رأساً ، والحذر عن إبداء التصريح ، بتأويل لم تصرح به الصحابة . . . إلخ .

المقام الثانى ، بين النظار ، الذين اضطربت عقائدهم ، المأثورة المروية ، فينبغى أن يكون بحثهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

ولا ينبغى أن يكفر بعضهم بعضاً بأن يراه غالطاً ، فيما يعتقده برهانياً ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك] .

* * *

ونعرف الغزالى يضع للإيمان معايير ومقاييس ، يتوسع فيها جد التوسع ، حتى لا يكاد يخرج عن دائرتها الرحبة الفسيحة ، إلا شواذ الشواذ ، من أولئك المكابرين المعاندين ، أو الزاعمين أن الرسل مصلحون اجتماعيون ، كغيرهم من الزعماء ، لم يؤيدوا من السماء ، ولم يوفدوا من رب العالمين ، وذلك حيث يقول فى فيصل التفرقة أيضاً :

[لعلك تشتهى أن تعرف حد الكفر ، . . . وإنى أعطيك علامة صحيحة ، تطردها وتعكسها ، لتتخذها مطمح نظرك ، وترعوى بسببها عن تكفير الفرق ، وتطويل اللسان فى أهل الإسلام ، وإن اختلفت طرقهم ، ما داموا متمسكين بقول لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ، صادقين بها ، غير مناقضين لها ، فأقول : الكفر هو تكذيب الرسول — عليه الصلاة والسلام — فى شىء مما جاء به ، والإيمان تصديقه فى جميع ما جاء به .

واعلم أن هذا الذى ذكرناه ، مع ظهوره ، تحته غور ، بل تحته كل الغور ، لأن كل فرقة ، تكفر مخالفها ، وتنسبه إلى تكذيب الرسول — عليه الصلاة والسلام — فالحنبلى يكذب الأشعرى ، زاعماً أنه كذب الرسول فى إثبات « الفوق » لله تعالى ، وفى الاستواء على العرش ، والأشعرى يكفره ، زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول ، فى أنه ليس كمثله شىء ، والأشعرى يكذب المعتزلى ، زاعماً أنه كذب الرسول ، فى جواز رؤية الله تعالى ، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له ، والمعتزلى يكفر الأشعرى ، زاعماً أن إثبات الصفات ، تكثير للقدماء ، وتكذيب للرسول فى التوحيد .

ولا ينجيك من هذه الورطة ، إلا أن تعرف حد « التكذيب » و « التصديق » وحقيقتهما ، فينكشف لك غلو هذه الفرق ، و إسرافها فى تكفير بعضها بعضاً .

قالوا : التصديق إنما يتطرق إلى الخبر ، بل إلى المخبر ، وحقيقته الاعتراف ، بوجود ما أخبر الرسول — صلى الله عليه وسلم — عن وجوده ، إلا أن للوجود خمس مرات ، ولأجل الغفلة عنها ، نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب .

فإن الوجود ، ذاتى ، وحسى ، وخيالى ، وعقلى ، وشبهى ، فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول

. . . .

— عليه الصلاة والسلام — عن وجوده ، بوجه من هذه الوجوه الخمسة ، فليس بمكذب على الإطلاق .

أما الوجود الذاتى فهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل .

وأما الوجود الحسى ، فهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين ، وذلك كما يشاهد النائم . . . إلخ .

وأما الوجود الخيالى ، فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك . . . إلخ .

وأما الوجود العقلى فهو أن يكون للشىء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه ، دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس أو خارج ، كاليد مثلا ، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش ، والقدرة على البطش ، هى اليد العقلية . . . إلخ .

وأما الوجود الشبهى ، فهو ألا يكون نفس الشىء موجوداً ، لا بصورته ، ولا بحقيقته ، لا فى الخارج ، ولا فى الحس ، ولا فى الخيال ، ولا فى العقل ، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه ، فى خاصة من خواصه ، وصفة من صفاته . . . إلخ] .

ولا أحب أن أطيل باستيفاء هذه الأقسام وشرحها فإنه يطول ، بل ربما جر إلى نقل الكتاب برمته ، فارجع إليه ، فهو صغير وجيز .

* * *

أرأيت إلى هذه الأقسام الخمسة ، وإلى اتساع مداها ، وإلى حكمه الصريح بأن من يثبت الوجود لشىء مما أخبر الرسول بوجوده ، على نحو من هذه الأنحاء الخمسة يكون مصدقاً .

أرأيت إلى هذه المسائل التى كفر بها الغزالى الفلاسفة فى كتابه « التهافت » ؟ وإلى المسائل التى أوهم أنهم ربما يكفرون أيضاً بها ؟ إن آراءهم حولها لا يمكن أن تخرج عن هذه الدائرة الفسيحة بحال من الأحوال ، إذ من أول النصوص ، وحاول التوفيق بين النص والعقل ، لا يخرج صنيعه عن هذه المراتب بحال ، وفى هذه الحدود صنيع الفلاسفة .

* * *

هذا هو الغزالى فى كتابه « التهافت » متزمت متشدد إلى أبعد حدود التشدد والتزمت ، وهذا هو الغزالى فى كتاب « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » سمح سهل إلى أبعد حدود السهولة والسماحة ، فلا بد أن يكون الغزالى فى كتابه « التهافت » غيره فى كتبه الأخرى ، وهذا ما شرحناه وافياً ، أول الكتاب وفى كتابنا « الحقيقة فى نظر الغزالى » .

* * *

(وبعد) فلقد قصدت فى هذا العمل ، إلى هدف معين ، أسأل الله أن أكون قد اهتديت إليه ، او قاربت ؛ وأن أكون قد أدركت الكمال فيه ، أو شارفت ، وهو يتلخص فيما يلى :

(ا) التعريف بالغزالى ، تعريفاً صحيحاً ، يساعد على فهم اتجاهاته الفكرية ، بعد أن ظل — فيما قرأت عنه — مجهولا ، من هذه الناحية ، طوال حقب سحيقة .

. . . .

(ب) ويتبع ذلك التعريف بكتبه ، وتحديد قيمتها العلمية لا من جهة نظرنا نحن ، ولكن من وجهة نظره هو ، لمعرفة ما يمكن أن يتخذ منها مصدراً لتصوير أفكاره ، وآرائه ، ومعتقداته ، وما لا يمكن أن يكون كذلك .

خصوصاً ، كتاب « التهافت » الذى ظل آماداً طويلة . يستمليه الناس ويستهدونه ، فى تصوير آراء الغزالى وأفكاره ، وهم فى ذلك واهمون .

وقد استطعنا بحمد الله — معتصمين بآراء يشد أزرها الدليل — أن نصحح هذه الأخطاء ، وأن نضع الأمر فى نصابه .

(حـ) تنظيم « كتاب التهافت » حتى يتيسر للقارئ فهمه ، والانتفاع به .

(١) بترقيمه ، وترتيبه ، بدل أن تنساب كلماته بعضها وراء بعض ، فلا يعرف القارئ أين ينتهى ، ولا أين يبتدئ ، فتتداخل معانى الجمل بعضها فى بعض ، مما يجعل فهمها عسيراً ، بل مستحيلا .

فالآن ، وفى طبعتنا هذه ، يعرف القارئ مبدأ الفقر ونهايتها ، ومبدأ البحث ونهايته ، وأوائل الجمل وأواخرها .

ولم يسبقنا إلى هذا العمل أحد ، حتى أصح الطبعات الموجودة ، برغم محاولات بذلت فى ذلك ، لم تصل المدى الذى بلغناه .

(٢) والتعليق عليه :

إما بشرح غامض ، وحل مغلق .

وإما بنقد ، يقتضى الإنصاف تسجيله ، والتنبيه عليه .

وإما بإثبات نص للفلاسفة ، نرى من الضرورى إطلاع القارئ عليه ، ليقارن بين ما يقوله الغزالى ، وبين ما يقولونه عن أنفسهم ، ليوافق الغزالى أو يخالفه ، عن بينة ، حين يتعرض الغزالى لهذا النص ، بالشرح ، والنقد ، والتعليق .

وإما بتصحيح النص عن أحد طريقين :

الطريق الأول : أن أختار النص الصحيح ، من بين الأصول المتعددة ، التى احتفظ لنا بها التاريخ — إن وجد من بينها نص صحيح — ، وإن وجد نصان صحيحان ، أثبت أمثلهما فى الصلب واحتفظت بالآخر فى الهامش .

وعملية الاختيار هذه ، عملية عقلية صرفة ، أساسها فهم الفكرة ، التى يتحدث عنها الغزالى ، فهماً صحيحاً ، سواء كانت حكاية عن الفلاسفة ، أو تعليقاً ونقداً ، ثم اختيار العبارة ، التى تؤدى هذا المعنى ، من بين العبارات الواردة .

ولم أشأ ، أن أحتفظ فى الهامش ، بكل الفوارق ، وأدع القارئ يختار ، فإن هذه عملية لا تزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة ، فى مجلد واحد ، ثم فيها إرهاق للقارئ ، بتقليب بصره ،

. . . .

وبصيرته ، بين الهامش والصلب ، جرياً وراء الأرقام . وفضلا عن ذلك ، فليس فيها كبير نفع للعلم ، سوى حفظ الأصول ، خشية أن تمتد إلى بعضها يد العفاء . لأنها تفترض فى كل قارئ ، القدرة على أن يقارن النصوص ، ويستخلص أصحها ، وهل كل القراء كذلك ؟ ! وإن فرض ، فهل لدى جميعهم الوقت الكافى لذلك ؟ ! وإن فرض ، فما فائدة المتخصص فى جانب ، من جوانب المعرفة ، حين يبرز فيه ، ويكون ذا أهلية خاصية ، وكفاية ممتازة ، إن لم يوفر على جمهور القارئين شيئاً من هذا العناء ، بل كل هذا العناء ، حتى ينتفع الناس بعضهم ، بجهود بعض ، بدل أن يبدأ الكل بحثه ، من حيث ابتدأ الآخرون .

وأنتهزها فرصة مناسبة ، لأعترف بما يسرته لى ، هوامش « طبعة بيروت » من تقديم بعض الأصول ، التى لم يتيسر لى الاطلاع عليها ، إلا عن طريقها .

الطريق الثانى : أن أدع النصوص كلها ، جانباً ، حين لا أجد واحداً منها ، يستطيع أن يؤدى المعنى ، الذى أرى أن المقام يحتمه ويقتضيه ، فأدخل عبارة من عندى ، وأنبه القارئ إلى ذلك ، وإلى أن الأصل الوارد ، شىء آخر سواها .

(٣) ووضع فهرس له ، لا أقتصر فيه ، على دلالة القارئ ، على الموضوعات الرئيسية فحسب إذ ربما تعرض على سبيل الاستطراد أو غيره ، ضمن هذه المسائل الرئيسية ، موضوعات أخرى ، قد يظن أنها لم تذكر فيها ، وقد يكون الباحث بحاجة إليها وحدها ، فلم أشأ أن أدعه يتيه ، ويضل ، ويقلب الكتاب كله ، ظهراً لبطن ، بل دللته عليها ، بأن جعلت لها فى الفهرس ، شأناً ومكاناً .

وأسأل الله التوفيق ، والحمد لله أولا ، وآخراً .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .



فهرس الكتاب

١ – مقدمة الطبعة الثالثة

صفحة

٢ ـ مقدمة الطبعة الثانية

صفحة

* * *

* * *

صفحة

* * *

٣ ـ مقدمة الطبعة الأولى

صفحة

صفحة

٤ ـ تقويم كتاب التّهافت

من

وجهة نظر الغزالى

صفحة

٤ ـ كتاب التّهافت

٥ ـــ مقدمة

٦ ـــ مقدمة ثانية

* * *

٧ ــ مقدمة ثالثة

* * *

٨ ــ مقدمة رابعة

* * *

المسائل الإلهية

٩ — مسألة فى إبطال قولهم بقدم العالم

---

(١) وقد حققناه وأخرجته دار المعارف بحمد الله .

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

وقالوا : إمكان الشيء يغاير كونه مقدوراً عليه ؛ لأن أحدهما يعلل بالآخر فيقال : هو مقدور عليه ؛ لأنه ممكن ، والشيء لا يعلل بنفسه ١١٩

ويجيب الغزالى : بأن الإمكان يرجع إلى قضاء العقل . فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً . . . وإن امتنع سميناه مستحيلا ... وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميناه واجبا. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له . ١٢٠

ويضيف الغزالى :

أنه لو استدعى الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يضاف إليه . . . . . .

وإن البياض والسواد ممكنان قبل وجودهما ، فإن كان الإمكان وصفاً للجسم الذى يطرآن عليه ، كان إمكاناً للجسم لا لهما ، والمفروض أنهما الممكنان . . . .

وإن نفوس الآدميين عند ابن سينا حادثة ومجردة عن المادة ، فبماذا قام إمكانها قبل وجودها ؟. ١٢٠

الاعتراض على الغزالى بأن قضاء العقل من قبيل العلم ، والإمكان شيء معلوم ، والعلم غير المعلوم

وبأن الامتناع يقتضى موجوداً يضاف إليه ، فإنه إذا كان المحل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود ؛ فالمحل الأبيض الموجود هو الموصوف بامتناع أن يصير مع بياضه أسود . . . .

وبأن مرد قولنا : السواد ممكن أن يوجد ، إلى أن الجسم ممكن أن يكون أسود ؛ لأن العرض من غير محل يقوم به ، مستحيل الوجود ؛ فإمكان وجود العرض ، هو نفس إمكان أن تتصف به المادة . .

* * *

١٠ – مسألة فى إبطال قولهم : فى أبدية العالم والزمان والحركة

صفحة

صفحة

لأن من أعراضها الوجود ؛ ولأن الجوهر الموجود لا يمكن أن يتجرد من العرض ونقيضه معا ، فإذا تجرد عنهما معا ، كان معدوما .

قيل على هذا الرأى : إن القول بتجدد الأعراض فيه مناكرة للمحسوس وإذا فماذا يمنع أن نقول : إن الجسم متجدد الوجود أيضاً ؟ . . . .

ثم إذا كان الباقى يبقى ببقاء فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، فيكون لكل صفة بقاء موجود ، غير بقاء الذات . . . ١٣٠

وأما البعض الآخر منهم ، فيكاد يلتقى مع الأولين . ويجمعهم جميعاً الذهاب إلى أن العدم ليس بفعل ، ولكنه كف عن فعل . ١٣٠

قالت الفلاسفة : إذا بطلت جميع الآراء التى تذهب إلى القول بفناء العالم ، ثبت أنه أبدى . . . .

ومفاد مذهبهم : أن كل قائم بنفسه لا فى محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده[1] ١٣٠

ويجيب الغزالى عن هذا قائلا : برغم أنه فى وسعنا أن نذب عن كل مذهب من هذه المذاهب ، إلا أننا لا نطيل بذكر ذلك ونكتفى بأن نقول : إنه كما أن الإيجاد صيرورة الشىء موجوداً ، فكذلك الإعدام صيرورة الشىء معدوماً ، ولا شك أن الإعدام يقع ، فإنا نشاهد انعـــدام بعض الأشياء ، وما يقع يصح نسبته إلى القادر المختار ١٣١

(١) عندى أن القول — على لسان الفلاسفة — بأن كل قائم بنفسه لا يتصور انعدامه بعد وجوده ؛ إن كان قولا جدليـًّا فى معرض الحجاج والمغالبة ، فلا بأس : أما إن كان قولا تحقيقيـًّا ففى النفس منه شىء ؛ إذ كيف يكون الشىء الممكن هو ما لا يستحق الوجود ولا العدم لذاته ؟ ثم يقال : إنه عدمه بعد وجوده مستحيل ؟ ولعلى أعود إلى هذا القول فى بحث مستقل إن شاء الله أتقصى فيه أحكام الممكن عند الفلاسفة ، لأتبين مدى صحة نسبة هذا القول إليهم ، فإن صح نسبته إليهم ، تبينت هل قالوه فى مقام الجدل ، أم فى مقام التحقيق ؟ فإن كان فى مقام التحقيق ، تبينت هل يتفق هذا القول مع طبيعة الممكن ؟ أم يتعارض معها ولا يلائمها . . . إنه بحث شيق ودقيق فى الوقت ذاته ، أرجو أن أفرغ له قريباً . . .

١١ ـ مسألة فى تلبسهم بقولهم

إن الله فاعل العالم وصانعه ، وأن العالم وصنعه وفعله ، وبيان أن ذلك مجاز عندهم ، وليس بحقيقة

صفحة

صفحة

* * *

١٢ — مسألة

فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

صفحة

قالت الفلاسفة : نحن لم نعن بالصانع فاعلا مختاراً، يفعل بعد أن لم يكن يفعل ، كما يشاهد فى أصناف الفاعلين من الخياط والنساج ، بل نعنى به علة العالم ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره . . . .

وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعى ؛ فإنا نقول : موجودات العالم إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها . فإن كان لها علة ، فتلك العلة لها علة أم لا ؟ وكذا القول فى علة العلة : فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإن كان العالم موجوداً لا علة له ، فقد ثبت مبدأ لا علة له . وإما أن تنتهى إلى طرف ، فالأخير علة أولى لا علة لوجودها . فنسميها بالمبدأ الأول . . ١٥٥

قال الغزالى : لم يبعد أن تكون العلل ذاهبة فى جانب الماضى إلى غير نهاية ، من غير وقوف عند علة أخيرة ؟ فكما أن الزمان عندكم له آخر وهو الآن الراهن ، ولكن لا أول له ، فما من وقت إلا وقبله وقت ، فلتكن الموجودات عللا ومعلولات هكذا ، لا أول لها من جهة الماضى ١٥٦

فإن قال الفلاسفة : نفرق بين التسلسل فى العلل ، والتسلسل فى الحوادث ، والأول هو الممنوع ، والثانى ليس بممنوع ؛ لأن الحوادث ليست موجودة معاً فى الحال ، ولا فى بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، ولا بعدم التناهى . . .

قيل لهم : فما تقولون فى النفوس البشرية ، وهى مجتمعة معاً فى الوجود ، وهى غير متناهية عندكم ؟ ١٥٦

فإن قال الفلاسفة : النفوس ليس بينها ترتب ، والمحال اجتماع موجودات لا نهاية لها إذا كان بينها ترتب . . . .

قال لهم الغزالى : هذا التحكم ليس طرده أولى من عكسه . . ١٥٧

صفحة

* * *

١٣ – مسألة

* * *

١٤ ــ مسألة

صفحة

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة . . . ولهم فى إثباته مسلكان :

المسلك الأول : أنهم قالوا : إن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده . . . فهما واجبا وجود . . . وذاك محال . . . لأنها اثنينية . . . .

أو يفتقر كل واحد إلى الآخر . . . فلا يكون واحد منهما واجب وجود ... أو يستغنى واحد ، ويفتقر واحد ... فما احتاج فهو معلول ، فلا يكون واجب وجود ١٧٢

قال الغزالى : والاعتراض على هذا أن يقال : نختار القسم الأخير ، فإن الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف . وقولهم : إن المحتاج لا يكون واجب وجود ، يقال فى رده ، إن أردتم بواجب الوجود ما لا علة له فاعله ، فما معنا كذلك . وإن أردتم به ما لا علة له قابلة . . . فما الدليل على استحالة هذا؟ ١٧٣

المسلك الثانى : قولهم : إن العلم والقدرة فينا ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا ، فتكون كذلك فى حق الأول ... وهذا المسلك راجع للأول ١٧٥

قال الغزالى : إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يصفون به الذات ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا له [كونه عالماً] ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ١٧٦

قالت الفلاسفة : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ .

صفحة

صفحة

قال الغزالى : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض المعترضين الهادمين ، ولذلك سمينا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا . ×١٨٠

قالت الفلاسفة : إن ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام فى إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده . . . ١٨٠

قال الغزالى : بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية . . . وإذا ظهر عجزكم ، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها . . . فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول — صلوات الله وسلامه عليه — بدليل المعجزة ، المقتصرة فى قضية العقل على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات لله تعالى . المقتفية أثره فى إطلاق العالم والمريد ، المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه . . . وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل . . . وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان . . . . ××١٨٠

١٥ ـ مسألة

فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل

وقد اتفق الفلاسفة على ذلك ، وذهبوا إلى أن مشاركته للمعلول الأول فى كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لغيره ، ليس مشاركة فى الجنس ، بل فى لازم عام . . . وفرق بين الجنس واللازم .

* * *

صفحة

١٨ ـ مسألة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

* * *

١٩ ـ مسألة

فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى

صفحة

* * *

٢٢ ــ مسألة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

٢٣ ـ مسألة

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

* * *

٢٤ ـ مسألة

صفحة

صفحة

« المسائل الطبيعية »

صفحة

٢٥ — مسألة

* * *

٢٦ ــ مسألة

فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه ، لا يتميز وليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه

صفحة

صفحة

٢٧ ـ مسألة

صفحة

في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها

للفلاسفة على ذلك دليلان :

الدليل الأول : قولهم : إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن ، أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلا لها ، بل هو آلة . . . وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة . . .

وباطل أنها تنعدم بالضد ؛ إذ الجواهر لا ضد لها . . .

وباطل أنها تفنى بالقدرة ؛ إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وجوده . ٢٧٥

قال الغزالي : والاعتراض عليه من وجوه :

الوجه الأول : أن القول بأنها لا تنعدم بموت البدن ، مبني على أنها كائن مجرد ، وقد تقدم في المسألة التي قبل هذه ، إبطال ذلك .

الوجه الثاني : أنه مع كون النفس لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا ، وخالف به أفلاطون الذي ذهب إلى أن النفس قديمة .

الوجه الثالث : لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، على ما قررناه في مسألة أبدية العالم . . . . .

الوجه الرابع : مطالبتهم بالدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ٢٧٥

(١) يراجع ما ذكرته بخصوص إمكان عدم الموجودات الممكنة هامش ص ٣٣٥ .

صفحة

صفحة

قالت الفلاسفة : لقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات . ولهم فى بيان ذلك مسلكان :

المسلك الأول : أنهم قالوا : تقدير العود إلى البدن ثلاثة أقسام :

لأن الإنسان :

إما أن يكون هو البدن ، والحياة عرض قائم به ، ومعنى الموت انقطاع الحياة . ومعنى المعاد إعادة الحياة التى انعدمت .. .

وإما أن يكون نفساً مجردة ، وبدناً ، والنفس تبقى بعد الموت ، ومعنى المعاد جمع أجزاء البدن بعد تفرقها ، ليعود إلى الاتصال بالنفس . . . .

وإما أن يكون نفسا مجردة تبقى بعد الموت ، وبدنا ، ومعنى المعاد عودتها إلى بدن سواء كان هو الأول أو غيره . . . ٢٩٤

قالت الفلاسفة : وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

لأنه فى القسم الأول قد انعدمت الحياة والبدن ومهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقهما إيجاد لمثل ما كان ، لا لعين ما كان . ٢٩٦

وبالنسبة للقسم الثانى محال أن يعاد البدن إذ صار تراباً واختلط بسائر أجزاء العالم فلا يتصور جمعه ، وإن ادعى ذلك اتكالا على قدرة الله ، فلا يخلو إما أن تجمع الأجزاء التى مات عليها فقط ، أو التى لازمته طول عمره ، . . . وكل ذلك محال . . . ٢٩٧

* * *

(١) كذلك كان يعتقد فلاسفة العصور الوسطى ، وكانوا يظنون أن مادة السموات من نوع آخر لا يقبل الكون والفساد ، ومن عباراتهم المشهورة أنها لا تقبل الخرق والالتئام ولعل العلم اليوم فى طريقه إلى تزييف هذه النظرية لأن الأجسام التى تتساقط الآن من أعلى ، ويسميها العلم بأنها مخلفات الفضاء ، أو حطام الفضاء ، قد تعرضت لفساد بانفصالها عن أصلها واحتراقها ، ولقد وقفت نظرية عدم الخرق والالتئام قديماً فى وجه كثير من آراء الدين ، فأحالوا صعود الأنبياء إلى السموات ، وأحالوا أن تكون الجنة والنار فى السموات . . . إلخ . . . إلخ . . . إن العلم الآن فى طريقه إلى أن يكشف عن زيف بعض الآراء العلمية التى كانت قديماً فى موضع القداسة . . . ومما هو جدير بالاعتبار أن هذه الآراء الجديدة ، كلها فى صالح الدين ، وصدق الله العظيم إذ يقول : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) .

٢٩ ـ خاتمة

صفحة

تم طبع هذا الكتاب
على مطابع دار المعارف بمصر